KÖNIGSTEINER STUDIEN

Neue Folge der „Königsteiner Blätter"

2. Heft 1966 · 12. Jahrgang der „Königsteiner Blätter"
Postverlagsort Frankfurt/M. D 21 120 F

Herausgegeben von den Professoren der Philosophisch-Theologischen Hochschule Königstein/Taunus in Verbindung mit den wissenschaftlichen Instituten beim Albertus-Magnus-Kolleg Königstein e.V.

A. Bitterlich, K. Braunstein, L. Drewniak, P. Hadrossek, A. K. Huber, A. Janko, A. Kindermann, E. Kroker, E. Lang, H.-J. Schulz, P. Wenzel

Verleger:

Albertus-Magnus-Kolleg, Königstein im Taunus e.V.

Schriftleitung:

Prof. Dr. Augustinus Kurt Huber OPraem, Prof. Dr. Leander Drewniak OSB, Akademiedirektor Dr. Paul Hadrossek, Prof. Dr. Dr. Eduard Kroker, Prof. Dr. Hans-Joachim Schulz.

Anschrift:

624 Königstein/Taunus, Bischof-Kaller-Straße 3, Telefon (0 61 74) 43 03

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:

Prof. Dr. Heinrich Falk, 8023 Pullach (Isartal), Berchmanskolleg; Univ.-Dozent Dr. Josef Rabas, 87 Würzburg, Theaterstraße 16.

Versand und Zahlungsverkehr besorgt Albertus-Magnus-Kolleg in Königstein/Taunus; Postscheckkonto Frankfurt/M. Nr. 794.

Herstellung:

Pallottinerdruck · Limburg/Lahn



Heinrich Falk

Geist aus Materie?

In der Leib-Seele-Problematik sind in letzter Zeit einige neue Gesichtspunkte bzw. Formulierungen aufgetaucht, die eine Annäherung bisher extremer Standpunkte zu versprechen scheinen. Aus dem umfangreichen Fragenkomplex greifen wir nur die philosophischen Fragen heraus und beschränken uns auch hier wieder auf einen Vergleich der heutigen Sowjetideologie mit Äußerungen, die im Bereich der christlichen Philosophie mit den Namen Teilhard de Chardin und Karl Rahner verbunden werden. Es handelt sich dabei auf kommunistischer Seite um ein schrittweises Abgehen vom materialistischen Monismus, während bei uns umgekehrt die von der christlichen Philosophie und Theologie schon immer vertretene, in der praktischen Verkündigung und Asketik aber oft unterschätzte substanzielle Einheit von Leib und Seele betonter herausgestellt wird. Auch die Dialektik kommt bei dieser besseren Zusammenschau von Geist und Materie wieder mehr zur Geltung. Leider erlaubt dieser kurze Aufsatz keine Einzeluntersuchungen über die reale Tragweite der jeweils verwendeten Termini. Trotzdem wird eine wohl mehr als verbale Annäherung sichtbar.

I.

Wir setzen hier eine allgemeine Kenntnis der heute gültigen Moskauer Lehre über Materie und Bewußtsein voraus, so wie sie in den offiziellen Lehrbüchern „Grundlagen der marxistischen Philosophie[1]" und „Grundlagen des Marxismus-Leninismus[2]" gegeben wird. Man vergleiche dazu auch die westlichen Kommentare von Wetter[3], Bocheński[4] u. a.[5]. Hier seien nur einige Hinweise auf den in Frage stehenden materialistischen Monismus gemacht.

„Die Welt ist materiell. Sie ist einheitlich, ewig und unendlich. Und der Mensch selbst, das höchste Produkt der materiellen Welt, ist ein Teil dieses großen Ganzen,

---

[1] Nach der 2., überarb. u. erg. russ. Ausgabe, 5. Aufl. Berlin 1964 (zit.: GMPh).
[2] Nach der 2., überarb. u. erg. russ. Ausgabe, 7. Aufl. Berlin 1963 (zit.: GML).
[3] G. A. Wetter, *Der dialektische Materialismus. Seine Geschichte und sein System in der Sowjetunion*, 4. Aufl. Wien 1958; ders.; *Sowjetideologie heute*, Bd. I, Frankfurt/M. 1962; ders., *Die Umkehrung Hegels, Grundzüge und Ursprünge der Sowjetphilosophie*, Köln 1963.
[4] J. M. Bochenski, *Der sowjetrussische dialektische Materialismus*, 2. Aufl., München 1956.
[5] R. Karisch, *Christ und Diamat*, 4. Aufl. Berlin 1961; H. Falk, *Die ideologischen Grundlagen des Kommunismus*, 3. Aufl. München 1961.

das wir Natur nennen[6].“ Hier ist „Materie“ gleich „Welt“. Und diese „reale materielle Welt, zu der wir selbst mit unserem Bewußtsein, unseren Sinnen und Empfindungen gehören, ist die einzige wirklich existierende Welt[7]“. „Wenn keine Materie da ist, kann überhaupt nichts geschehen, dann existiert überhaupt nichts[8].“ „Die wirkliche Einheit der Welt besteht in ihrer Materialität . . .“, hatte schon Engels geschrieben[9]. „Es gibt keine übernatürlichen Erscheinungen, und es kann sie nicht geben[10].“ Mit „übernatürlich“ negiert die Sowjetphilosophie die Existenz aller Erscheinungen, die weder Materie noch Eigenschaft, Produkt oder Funktion der Materie darstellen.

„Die Materie existiert im Raum und in der Zeit[11]“, sie ist unerschaffbar und unzerstörbar[12].“ „Es gibt keine Materie ohne Bewegung. Materie ist von der Bewegung nicht zu trennen. Mit anderen Worten: Die Bewegung ist die Daseinsweise der Materie[13]“. Den verschiedenen Formen der Bewegung entsprechen die verschiedenen Arten der Materie: physikalische, mikrophysikalische, chemische, biologische, soziale Bewegung der Materie. Unter letzterer ist die menschliche Gesellschaft verstanden[14]. Zwischen den einzelnen Bewegungs- bzw. Materieformen bestehen Wesensunterschiede; die höheren lassen sich nicht auf die niedrigeren zurückführen.

Lenin definierte: „Die Materie ist eine philosophische Kategorie zur Bezeichnung der objektiven Realität, die dem Menschen in seinen Empfindungen gegeben ist, die von unseren Empfindungen kopiert, fotografiert, abgebildet wird und unabhängig von ihnen existiert[15]“. Dieser hausbackene materialistische Monismus, den der dialektische Materialismus von seinem mechanistischen Vorgänger übernommen hat[16], war für Lenin aber doch nicht so ganz annehmbar. Er schrieb: „Richtig ist, daß sowohl das Denken als auch die Materie ‚wirklich‘ sind, d. h. existieren. Das Denken aber als m a t e r i e l l bezeichnen, heißt einen f a l s c h e n Schritt tun zur Vermengung von Materialismus und Idealismus[17].“ Es folge aus der Wirklichkeit, d. h. aus der Existenz des Denkens nicht, daß es auch Materie sei.

Damit sind wir bereits bei den Aussagen über die Natur des menschlichen Bewußtseins, welches ja das große Hindernis für jeden materialistischen Monismus bildet. Über das Bewußtsein wird vor allem gesagt, es sei der Materie gegenüber sekundär, nicht nur der Zeit, sondern auch der Sache nach. Das Bewußtsein sei eine immaterielle Eigenschaft, ein immaterielles Produkt, eine immaterielle Funktion der höchstorganisierten Materie, d. h. des menschlichen Gehirns[18], oder auch „ein innerer Zustand der Materie[19]“. Trotz der obigen Aussage Lenins, das Bewußtsein sei weder Materie noch materiell, wurde doch bis vor wenigen Jahren unter Berufung auf die Logik die Materialität des Bewußtseins verfochten. Kein geringerer als der auch im Westen als Logiker angesehene Georg Klaus schrieb noch 1957 in Verteidigung des Monismus: „Alle Eigenschaften der Materie oder eines Teiles der Materie sind natürlich materiell. Das ergibt sich einfach aus der grammatikalischen Beziehung von Subjekt und Prädikat.“ Wenn es eine immaterielle Eigenschaft der Materie gäbe, so führt er weiter aus, würde das bedeuten, „daß es eine Eigenschaft der Materie gäbe, die nicht Eigenschaft der Materie ist . . . Die Gesetze der Logik zwingen uns also, das Bewußtsein als materiell zu bezeichnen[20]“. Von Moskau zurechtgewiesen[20a], griff er zu der verzweifelten Ausflucht, das Bewußtsein sei „weder materiell noch immateriell[21]“. Auch alle anderen uns bekannten Vertreter des Diamat halten sich seit dieser Zeit an die These der offiziellen Moskauer Lehrbücher, das menschliche Bewußtsein sei immateriell. Manchmal wird es sogar „ideell“ und „geistig“ genannt[22]. Man zitiert wieder öfter das Leninwort: „. . . der materialistische Monismus besteht darin, daß der Geist nicht unabhängig vom Körper existiert, daß der Geist das Sekundäre . . .[23]“ ist. Offiziell wird heute anerkannt: „Das Bewußtsein, das Denken besitzt keinerlei physikalische Eigenschaften, wie die materiellen Körper sie besitzen[24].“ Mitin, einer der führenden Philosophen der *UdSSR*, schreibt, man könne die „geistige Welt des Menschen“ keinesfalls nur als Reflex auffassen, sondern sie „stellt . . . eine neue Qualität, eine neue Art der Erscheinungen[25]“ dar. Längst ist man ja auch dazu übergegangen, das Bewußtsein nicht nur als passive Widerspiegelung, sondern auch als aktive, auf die Welt zurückwirkende Kraft zu bezeichnen. Diese beiden Elemente zusammengenommen, Aktivität und Nichtmaterialität des Bewußtseins, stellen zweifellos starke Einbrüche in den traditionellen materialistischen Monismus dar. Der verfügbare Raum gestattete uns nur wenige Belege; man könnte sie beliebig vermehren. (Dem deutschsprachigen Leser zugänglich sind die Artikel zur „Materie-Diskussion“ in der „Deutschen Zeitschrift für Philosophie“ und in „Sowjetwissenschaft, Gesellschaftswissenschaftliche Beiträge“, beide Ost-Berlin, besonders ab 1956.)

Da das Bewußtsein trotz aller Immaterialität und Geistigkeit nichts anderes als „eine Eigenschaft, ein Produkt, eine Funktion der höchstorganisierten Materie“ sein

---

[6] *GMPh* S. 123.
[7] *Ebd.* S. 116.
[8] *Ebd.* S. 97.
[9] *Anti-Dühring*, in: *Karl Marx — Friedrich Engels*, Werke Bd. 20, Berlin 1962, S. 41.
[10] *GML* S. 19.
[11] *Ebd.* S. 29.
[12] *GMPh* S. 85.
[13] *Ebd.* S. 92.
[14] Vgl. *ebd.* S. 93.
[15] *Materialismus und Empiriokritizismus*, in W. I. Lenin, *Werke* Bd. 14, Berlin 1962, S. 124 (zit.: ME).
[16] Vgl. dazu *ebd.* S. 239
[17] *Ebd.* S. 242

[18] *GMPh* S. 124ff.
[19] *ME* S. 79.
[20] G. Klaus, *Jesuiten, Gott Materie*, Berlin 1957, S. 144.
[20a] *Voprosy filosofii*, Moskau 1958, Nr. 8, S. 165; *Kommunist*, Moskau 1958, Nr. 12, S. 117.
[21] Im Nachwort zur 2. Aufl. Berlin 1958, S. 356 f.
[22] S. z. B. *GML* S. 108; vgl. Anm. 25.
[23] *ME* S. 83; vgl. *GMPh* S. 68
[24] *GMPh* S. 125.
[25] *Voprosy filosofii*, Moskau 1962, Heft 7, S. 79; deutsch in *Sowjetwissenschaft, Gesellschaftswissenschaftliche Beiträge*, Berlin 1962, S. 1189.

soll, fällt die Frage nach der Entstehung des Bewußtseins mit derjenigen der entsprechenden Höherorganisation der Materie zusammen. Diese soll durch die materialistische Dialektik gelöst werden, deren drei „Gesetze" hier als bekannt vorausgesetzt werden[26]. Ziel der kommunistischen Dialektik ist es, eine Weltentwicklung auf rein materialistischer Grundlage zu geben und damit „die Überflüssigkeit der Existenz Gottes zu beweisen[27]". Hier liegt ein aus artfremden, nichtphilosophischen Gründen aufrechterhaltener radikaler Gegensatz des Diamat zu jeder echten Philosophie.

II.

Teilhard de Chardin geht als Naturforscher, nicht als Philosoph an die Frage „Geist aus Materie?" heran. Er will das Nacheinander der Phämone aufzeigen, nicht ihre gegenseitige ursächliche Abhängigkeit. Er sieht die Weltentwicklung als „schöpferische Einigung[28]". „Die schöpferische Einigung ist die Theorie, die annimmt, daß in der gegenwärtigen evolutiven Phase des Kosmos (die wir allein kennen) alles so geschieht, als ob sich das Eine durch die aufeinanderfolgenden Einigungen des Vielen bildete, — und als ob es um so vollkommener wäre, je vollkommener es ein ausgedehnteres Vieles in sich zentralisiert[29]." Völlige Vielheit und Zerstreuung ist für Teilhard soviel wie das Nichts[30], während die volle Einigung im Punkt Omega mit Christus gleichgesetzt wird. Dazwischen liegt die Weltwirklichkeit als Entwicklung von der Materie zum Geist. Die Schöpfung aus dem Nichts war der erste Einigungsakt. Um überhaupt existieren zu können, muß etwas schon irgendwie geeint sein, es muß das Prinzip der Einheit schon in sich tragen. Darum ist auch die Materie schon von Anfang an strukturiert und weiterer Vereinigung fähig. Teilhard unterscheidet in der Weltwirklichkeit eine „materielle" Außenseite und eine „geistige" Innenseite. „Konkret gibt es nicht Materie und Geist: sondern nur Materie, die Geist wird. Es gibt in der Welt weder Geist noch Materie: der ‚Weltstoff' ist Geist-Materie. Keine andere Substanz als diese kann das menschliche Molekül ergeben[31]." Der Innenseite kommt größerer Wert zu. Teilhard spricht von einem Universum aus ursprünglich „geistigem" Stoff. „Der Geist ist im Kosmos weder etwas (nachträglich) Aufgesetztes, noch ein akzidentelles Nebenprodukt, — sondern er stellt ganz einfach den höheren Zustand dar, den die erste undefinierbare Sache, die wir mangels eines Besseren den ‚Weltstoff' nennen, in uns und um uns annimmt. Nichts mehr, aber auch nichts weniger[32]." „Jene täuschen sich also absolut, die glauben, den Menschen zu materialisieren, wenn sie ihm immer zahlreichere und immer tiefere Wurzeln in der Erde finden. Weit davon entfernt, den Geist zu unterdrücken, mischen sie ihn als ein Ferment unter die Welt[33]."

Leben und Bewußtsein werden von Teilhard als kosmische Eigenschaften bezeichnet, die in gewissen Graden überall verwirklicht sind. Die ganze Welt ist nach ihm eine große Einheit. Was irgendwo zu finden ist, muß überall zu finden sein, wenn auch in äußerst verdünnten Formen. Alle Energie ist nach Teilhard ursprünglich psychischer Art. Sie findet sich als Zentrationsfaktor schon bei der trägen Materie, dann als pflanzlicher oder tierischer Psychismus und schließlich als das reflektierte Bewußtsein im Menschen. Jedes Korpuskel besitzt bereits ein „Innen", ein Zentrum seiner Konsistenz, ein „infinitesimales Bewußtsein[34]". „Die Seienden verein*bar* zu machen (durch den Geist) scheint das Wesen (die formale Wirkung) der Materialität zu sein[35]." „Die Materie ist wesentlich Vielheit ohne Grenzen, Staub: es ist deshalb unmöglich, auf ihr aufzubauen; und wer ihr bis ans Ende ihrer selbst folgen wollte, würde dem Nichts zuschreiten. Die Materie ist kein festes Fundament der Welt: sie ist eine Richtung, in der die Dinge stets ein wenig mehr verschwinden, in dem Maße sie ein wenig mehr an Einheit verlieren[36]." Materie ist nach Teilhard also wesentlich Auflösung, Zerstreuung, Entropie. Einheit und Höherentwicklung kommen vom Geist. „Materie und Geist stehen sich nicht wie zwei Dinge, zwei Naturen gegenüber, sondern wie zwei Richtungen der Evolution im Inneren der Welt[37]." Materie und Geist sind nach Teilhard nicht heterogen oder antagonistisch, sondern eher die zwei Seiten desselben Objekts oder besser die zwei Endpunkte ein und derselben Bewegung. „Wenn man die Materie als eine ‚Sache' ohne eine Spur von Bewußtsein noch Spontaneität definiert, so gibt es sie nicht ... Im Universum gibt es nur Geist in verschiedenen Graden der Organisation oder Vielheit ... Aber auf dem Wege tauchen wahrhaft neue Zentren der sukzessiven Synthese oder Segmentierung durch die Wirkung der Zentro-Komplexität auf." Man muß im kosmischen Stoff eine unbeseelte, eine lebendige und eine denkende Zone unterscheiden, aber „diese Trennungen sind trotzdem nur sekundär, da sie nur ein zusammenhängendes psychisches Milieu, das ein und derselben allgemeinen Umformung unterworfen (die Zentrogenese) und völlig von Omega abhängig ist, aufteilen[38]". Es gibt also „nicht mehr die beigefügte Materie, die dienende Materie — sondern die erzeugende Materie: materia matrix. Phänomenal geht der Stoff der Dinge vom einfachen und pulverisierten Zustand zum geeinten

[26] GMPh Kap. V—IX.
[27] G. A. Wetter, *Dial. Materialismus* S. 637; vgl. S. 389—411; ders., *Sowjetideologie heute*, Bd. I, S. 103—112.
[28] Vgl dazu: *Science et Christ (SC), Oeuvres de Pierre Teilhard de Chardin* vol. 9, Paris 1965, S. 72 f.
[29] Ebd. S. 73.
[30] Ebd. S. 74.
[31] *Energie humaine (EH), Oeuvres* vol. 6, Paris 1962, S. 74.
[32] Ebd. S. 118. Das Wort „Weltstoff" bringt Teilhard öfter in deutscher Sprache, z. B. *Oeuvres*, vol. 7. Paris 1963, S. 382, 401.

[33] *Das Auftreten des Menschen (AM)*, Olten 1964, S. 83; *Oeuvres vol.* 2, *L'Apparition de l'homme* Paris 1956).
[34] *L'Activation de l'énergie (AE), Oeuvres* vol. 7, Paris 1963, S. 106.
[35] *Ecrits du temps de la guerre (ETG)*, Paris 1965, S. 352.
[36] *SC* S. 55.
[37] *Ebd.* S. 79.
[38] *AE* S. 131 f; vgl. Rideau, *La pensée du Père Teilhard de Chardin*, Paris 1965, S. 200.

Zustand über, — d. h. die Materie belädt sich mit Geist[39]". So ist „im Universum jede Bewegung des materiellen Wachstums letztlich für den Geist[40]". „Alles wird, wenn auch nicht Geist, zumindest ferne Vorbereitung, ‚Materie' zum Geist[41]." Die „materia matrix", welche den Geist „erzeugt", wird von Teilhard wohlgemerkt nicht als eine Wirkkausalität betrachtet, sondern als eine Funktion der Korrelation. Es handelt sich um einen Prozeß der Sammlung des zerstreuten Bewußtseins (die Genesis des Geistes), der mit der Bewegung zu immer höheren materiellen Anordnungen gleichzeitig einhergeht. Die materielle Komplexität ist eine notwendige Voraussetzung, aber kein hinreichender Grund der Geistwerdung. In dem Prozeß treten wesentliche Zustandsänderungen auf, kritische Punkte der Vitalisation und Reflexion. „Die Evolution des Bewußtseins" ist somit „die Grundbewegung des Universums" und der „absolute Parameter der Entwicklung." Teilhard stellt die Gleichung auf: „Evolution = Aufstieg des Bewußtseins" und „Aufstieg des Bewußtseins = Einigungswirkung[42]." Die Bewegung zu immer größerer Komplexität = Bewußtsein ist nach Teilhard ein allgemeines Evolutionsgesetz.

„Kraft des ‚Komplexitäts-Bewußtseins-Gesetzes', das uns bisher immer geführt hat, kann man sagen, in jeder Korpuskel gebe es zwei Ebenen der Operation: die eine (nennen wir sie tangentiell) verbindet physikalisch-chemisch, d. h. durch Komplexität, die in Frage stehende Korpuskel mit allen anderen Korpuskeln des Universums; die andere (nennen wir sie radial oder axial) verläuft direkt von Bewußtsein zu Bewußtsein und äußert sich auf der Höhe des Menschlichen in den verschiedenen oben erwähnten psychologischen Phänomenen der Einmütigung und der Ko-Reflexion. Nun haben wir uns aber angewöhnt, den ‚tangentiellen' Wirkungen (dem eigentlichen Bereich des Statistischen und der Entropie) sowohl die Bezeichnung Energie als auch den Rang eines Urstoffs der Dinge vorzubehalten; das ‚Radiale' würde dann nur als ein Nebeneffekt oder eine zerbrechliche Super-Struktur der Determinismen der Materie gelten. Doch weshalb nicht, indem man die Blickrichtung restlos umkehrt, entscheiden, daß im Gegenteil bei dem genannten Paar das Radiale das Ursprüngliche und Konsistente ist, während das Tangentielle nur ein statistisch durch das wechselseitige Aufeinander-Einwirken der elementaren Bewußtseins-‚Zentren' erzeugtes Nebenprodukt wäre, — Bewußtseins-Zentren, die für unsere Erfahrung im Vorlebendigen nicht wahrnehmbar sind, die aber von einem genügend fortgeschrittenen Anordnungsgrad der Materie ab deutlich faßbar werden? Unter diesem Gesichtspunkt, falls man ihn akzeptiert, würde das Gebäude der physikalischen Gesetze im Bereich des Vorlebendigen völlig intakt und gültig bleiben, wo das Radiale für unsere Augen noch nicht existiert. Doch umgekehrt würde es uns möglich, einzusehen, daß

[39] *AE* S. 267.
[40] *SC* S. 96.
[41] *La vision du passé (VP), Oeuvres* vol. 3, Paris 1957, S. 187.
[42] *Der Mensch im Kosmos (DMK)*, München 1959, S. 235 f; *Le phénomène humain, Oeuvres* vol. 1. Paris 1955).

bei einer genügend vorangetriebenen Verinnerlichung der Korpuskeln das axiale Bewußte, das endlich imstande ist, sich direkt von Zentrum zu Zentrum in sich selbst zu verknüpfen, der peripheren Abhängigkeit von der physikalisch-chemischen Komplexität entgleitet. In diesem Falle würde sehr weit hinten (d. h. im Unbelebten) weiterhin alles so verlaufen, als ob die Entropie Herrin wäre. Doch ganz weit vorne (d. h. am kritischen Punkt der Super-Reflexion) würde die Entropie ihrerseits verschwinden, um den ultra-reflektierten und irreversiblen Teil des kosmischen Stoffes sichtbar werden und entweichen zu lassen. Was zu beweisen war[43]."

Zur Illustration des Bewußtseins als einer kosmischen Eigenschaft, die sich zwar erst im Bereich des „unendlich Komplexen" deutlich manifestiert, aber in einem evolutiven Kosmos doch als überall vorhanden angenommen werden muß, benützt Teilhard einen Vergleich: Relativität und Doppelnatur der Elementarteilchen sind zwar überall vorhandene Grundeigenschaften unserer materiellen Welt, sind aber nur im Bereich des „unendlich Großen" (Geschwindigkeit) und des „unendlich Kleinen" (bei den Mikroteilchen) feststellbar.

Im Menschen ist der Geist zum Selbstbewußtsein durchgestoßen. Der Sieg des Geistes über die Materie mündet in die Unzerstörbarkeit des Geistes: „Dem Geist wird es wie bisher immer gelingen, sich über die Determinismen und Zufälle spielend hinwegzusetzen. Er stellt den unzerstörbaren Teil des Universums dar[44]." Nach Teilhard wird die Evolution des menschlichen Geistes mit der allgemeinen Evolution des Kosmos noch weiter gehen. Diese Evolution wird letztlich vom Punkt Omega, d. h. von Christus bewegt. Die Welt hat also vom Punkt Omega her ihren Bestand und mündet wieder in Omega. „Der Geist ist weder ein Meta- noch ein Epiphänomen: Er ist das Phänomen[45]." „Die Gestalt der Welt erklären, heißt das Werden des Geistes erklären[46]."

III.

Was Teilhard nur phänomenologisch aufzeigen will — obwohl er diese Selbstbeschränkung gelegentlich durchbricht —, wird von Karl Rahner in ontologischer Untersuchung vertieft[47]. Ohne sich auf Teilhard zu beziehen, betont auch Rahner eine größere Einheit von Geist und Materie, als sie in der traditionellen, vom platonischen Dualismus nicht unberührten christlichen Lehrverkündigung gewöhnlich ge-

[43] *AM* S. 352—354.
[44] *EH* S. 50—51.
[45] *Ebd.* S. 118.
[46] *ETG.* S. 176.
[47] Vgl. besonders P. Overhage — K. Rahner, *Das Problem der Hominisation*, 2. Aufl. Freiburg 1963, S. 43—78; K. Rahner, *Die Einheit von Geist und Materie im christlichen Glaubensverständnis*, Teil II. In: *Sonderheft der Zeitschrift ‚Religionsunterricht an höheren Schulen'*, Düsseldorf 1963, S. 36—47. Die eingehende theologische Rechtfertigung, die R. hier für seine Thesen gibt, wird in unseren mehr auf die Philosophie beschränkten Ausführungen übergangen.

geben wird. Es ist nur von menschlichem Geist die Rede, nicht etwa gleichzeitig von Gott.

Um alle Mißverständnisse zu vermeiden, geht Rahner zuerst auf den Unterschied zwischen Geist und Materie ein. Geist und Materie sind nicht dasselbe; der Geist ist auch nicht einfach ein sekundäres Produkt der Materie als solcher; darum kann auch der Mensch nicht einfach aus den Kräften der bloßen Materie abgeleitet werden. Es ist ein von der theoretischen Physik längst widerlegtes naives Vorurteil, zu glauben, man wisse, was Materie sei, und müsse sich von einer allbekannten Materie mühsam zum Geist hin durchtasten. Von diesem nebelhaften Geist könne man daher auch niemals wissen, ob er nicht doch vielleicht auf Materie zurückführbar sei. Auf dieses Vorurteil breitester Massen stützt sich im Grunde genommen die Popularität des dialektischen Materialismus, der den Geist als Eigenschaft, Produkt, Funktion der Materie bezeichnet. In Wirklichkeit ist die fundamentalste Erkenntnis des Menschen, die sowohl in seiner ersten als auch in jeder weiteren Erkenntnis eingeschlossen ist, die Gewißheit seiner selbst als eines Subjekts, das mit einem Objekt, also mit der „Außenwelt" umgeht. Diese Einheit von Subjekt und Objekt, zugleich aber auch deren Verschiedenheit und Unvertauschbarkeit, sind dem Menschen evident. Auch die Grundthese des dialektischen Materialismus von der ‚materiellen Einheit der Welt' kann vernünftigerweise nur diese Urerfahrung der Einheit, Verschiedenheit und Unvertauschbarkeit von Subjekt und Objekt meinen. Wenn er die gesamte Weltwirklichkeit als ‚materiell' bezeichnet, so kann das den Sinn haben, daß es zwei völlig disparate, in keinerlei Hinsicht aufeinander bezogene Welt-Elemente nicht gibt. Und diese Aussage ist richtig. Die Weltwirklichkeit ist letztlich eine, nämlich kontingentes Sein, Schöpfung. Dafür das Wort „Materialität" oder auch mit Teilhard „Weltstoff" zu gebrauchen, ist unglücklich und irreführend, da das Wort „Materie" und „Stoff" im deutschen Sprachgebrauch auf die untergeistige Welt beschränkt wird. Die Urwirklichkeit der Erfahrung ist aber die Einheit und Aufeinander-Bezogenheit von Materie und Geist.

Trotz dieser Einheit unterscheidet sich der Geist vom Stoff durch eine doppelte Erkenntnis: er besitzt Fremderkenntnis („Transzendenz") und Selbsterkenntnis („Reflexion"). Das bedeutet eine doppelte Aufgeschlossenheit: er kann intentional anderes, und prinzipiell irgendwie alles andere in sich aufnehmen und dazu sich selbst in dieser seiner ganzen Fülle. Dem anorganischen Stoff fehlt diese Offenheit. Stoff ist raum-zeitlich begrenzt und aus diesem Grunde auch mathematisch behandelbar. Stoff kann niemals erkennendes und handelndes Subjekt sein, sondern nur Objekt, während der Geist sowohl Subjekt als auch Objekt sein kann. Diese Selbst- und Fremderkenntnis erfährt der Mensch, wie gesagt, in jedem Erkenntnisakt. Von hier aus kann er auch erst etwas über den Stoff aussagen, nämlich daß dieser die genannte Offenheit vermissen läßt.

Diese Unterschiedenheit von Geist und Stoff bedeutet aber keine totale Disparatheit. Dafür zeugt nicht nur die Tatsache, daß beide nur gemeinsam erkannt werden

können, sondern vor allem der Erkenntnisvorgang selbst: „Der Gegenstand teilt sich in einem realen, ontologischen Prozeß mit, bildet sich real-ontologisch in die Erkenntnis ein[48]."

„Was wir Materielles nennen, ist mindestens in einer thomistischen Philosophie immer gesehen worden als eingegrenzter, gewissermaßen gefrorener Geist, als begrenztes Seiendes, dessen Sein als solches, d. h. abgesehen von der realen Negativität und Begrenzung in diesem Seienden ... genau jenes Sein ist, das außerhalb einer solchen Begrenzung Bei-sich-Sein, Erkenntnis, Freiheit und Transzendenz auf Gott besagt ... Wird aber die Materie als gefrorener Geist gedeutet, geistig interpretiert, so bedeutet dies auch notwendig eine höchst ‚materielle' Interpretation des endlichen Geistes ... Damit soll die Materie gar nicht idealistisch vergeistigt werden, denn durch solche Sätze wird ja der Geist ebenso ursprünglich ‚materialisiert'. Es zeigt sich vielmehr, daß Geist und Materie nicht so in fremder Disparatheit nebeneinander gedacht werden können wie zwei beliebige Gegenstände unserer Einzelerfahrung, die in ihrer Verschiedenheit in deren stumpfer Faktizität nebeneinander erfahren werden, vielmehr immer wieder, wie in der ersten ursprünglichen Erfahrung, als, wenn auch untereinander verschiedene, so doch unauflöslich aufeinander bezogene Momente der einen kreatürlichen Wirklichkeit gedacht werden müssen, so daß der Christ eigentlich nur gleichzeitig Materialist und Spiritualist sein kann, wenn mit diesen beiden Worten gesagt werden soll, daß Geist und Materie im letzten nicht Worte für nebeneinander liegende partikuläre Regionen der Gesamtwirklichkeit sind, sondern zwar wesensverschiedene, aber doch überall aufeinander bezogene konstitutive Momente der einen Wirklichkeit, wo immer wir sie antreffen[49]."

Da der Mensch auf unserem Globus relativ spät aufgetaucht ist, erhebt sich die Frage, ob dieses zeitliche Nacheinander von Materie und Geist, dieses post hoc, auch als ursprüngliches propter hoc aufgefaßt werden kann. Rein naturwissenschaftliche Betrachtungsweise verwechselt das phänomenale Nacheinander gelegentlich mit kausaler Bedingtheit. Philosophisch betrachtet gehört aber die Begrenzung des Untergeistigen so ganz und gar zu dessen Wesen, daß dieselbe von sich aus nicht abgestreift werden, Stoff sich also in rein innerweltlichem Werdeprozeß nicht in Geist wandeln kann. „Es gibt also vom Materiellen aus den ihm wesenskonstitutiven Mitteln keinen selbständigen und dem Wesen dieses Materiellen immanenten Sprung in die ‚Noosphäre'. Aber diese Entschränkung des Beschränkten (Materielles genannt) geschieht eben im Geist, vor allem auch dort, wo dieser Geist selbst so in die Materialität eingeht, daß er sie von sich unterscheidet und bei sich behält als Moment seiner eigenen Geistwerdung, seines Zu-sich-Kommens, nämlich im Menschen. Was so im Geist und durch Geist aus seiner Negativität heraus entschränkt wird, ist eben die geistige Wirklichkeit und Positivität des Materiellen, letztlich nicht irgend etwas, was

[48] K. Rahner, *Die Einheit von Geist und Materie* ... S. 40.
[49] *Ebd. S. 40 ff.*

in seiner geistfremden Objektivität erkannt würde, sondern ein Moment am Geist und dessen Geistfülle selbst[50]." Zu diesem Werdeprozeß des Geistes aus der Materie sind noch einige Erklärungen notwendig.

Bei der Entschränkung des materiellen Seins zum Geist hin, die von allen als eine Höherentwicklung gewertet wird, darf das Prinzip vom hinreichenden Grund natürlich nicht außer acht gelassen werden. Wenn die Materie ihrem Wesen nach beschränkt ist, kann sie aus eigener Kraft die Entschränkung nicht vollziehen, weil jedes Wesen nur seinem Wesen entsprechend handeln kann. Der kommunistische Materialismus versucht, das Prinzip vom hinreichenden Grund an diesem so entscheidenden Punkt durch die Dialektik zu ersetzen. Gegensätze in der Natur können aber höchstens Möglichkeitsbedingung, niemals hinreichende Ursache dafür sein, daß aus weniger mehr wird. Dasein und Entwicklung der Welt verlangen vielmehr einen Urgrund, der mindestens jene Seinsfülle in sich enthält, die wir als Wirkung in der Welt und ihrer Entwicklung vor uns haben.

Die näheren Begründungen dazu liefert die natürliche Gotteslehre[50a]. „. . . alle Wirklichkeit, die wir erfahren, in ihrem Dasein und in ihrem Wesen, in ihrem Werden und in ihrer Tätigkeit und in ihrem Selbstvollzug, gründet in einem absoluten Sein, das wir Gott nennen, und das der schöpferische, dauernd wirkende, alles in sein Eigensein und seine eigene Tätigkeit setzende Untergrund von allem ist[51]." Dabei ist mit Thomas von Aquin und der genuin christlichen Philosophie sehr zu betonen, daß Gott der Welt nicht nur ein eigenes Sein, sondern auch eine eigene „Zweitursächlichkeit" mitgeteilt hat. Gott selbst ist zwar transzendentaler Grund für alles, nicht aber unmittelbare Ursache für raum-zeitlich lokalisierte Ereignisse. Dafür sind die Zweitursachen zuständig. Diese Zweitursächlichkeit der Welt, die genauso wie ihr Dasein von der Dynamik des Urgrundes umfangen wird, kann zu einer „aktiven Selbsttranszendenz" eines Wesens führen, die im folgenden kurz zu erklären ist.

Es unterliegt keinem Zweifel, daß die Weltwirklichkeit in ständiger Entwicklung begriffen ist. Diese Entwicklung hat nicht nur quantitativen, sondern auch qualitativen Charakter, d. h. es entsteht ständig wirklich Neues. Knotenpunkte der Entwicklung waren der Ursprung des Lebens und der des Menschen. Sowohl der dialektische Materialismus als auch Teilhard und alle anderen sind darüber einig. Diese Höherentwicklung darf nicht nur als von außen kommende Hinzufügung betrachtet werden, sondern ist eine aktive Selbstüberbietung, ein Werden von wirklich Neuem innerweltlicher Herkunft. Der radikalste Fall solcher Selbstübersteigung ist die Bewegung des Geistes selbst, der sich der Außenwelt gegenüber öffnet. Wo liegt aber der hinreichende Grund solcher Selbstüberbietung? Wenn das Plus nicht einfach von außen hinzugekommen und auch nicht total aus dem Wesen des niedrigeren Stadiums erklärt

[50] *Ebd.* S. 41.
[50a] Vgl. etwa M. Rast, *Welt und Gott*, Freiburg 1958.
[51] K. Rahner, *Die Einheit*, S. 51.

werden kann, trotzdem aber ein hinreichender Grund vorhanden sein muß, so deutet alles das darauf hin, daß der letzte Urgrund dem Sein und dem Wirken der Welt so innerlich ist, oder gar noch innerlicher, als diese selbst sich sind. Dabei ändert sich nicht der Urgrund, sondern nur die Weltwirklichkeit. „. . . durch das Innesein des absoluten Seins im endlichen Seienden (hat) dieses sein eigenes Sein und seine eigene Tätigkeit, kann und muß dem endlichen Seienden die Ursächlichkeit zugesprochen werden auch für dasjenige, was mehr ist als es selbst, für das, woraufhin es sich selbst übersteigt[52]." In der Dynamik des absoluten Seins ist eine echte Selbstentwicklung der Weltwirklichkeit möglich.

Durch welche Richtlinien und Grenzen wird eine aktive Selbstüberbietung der Weltwirklichkeit geregelt? Der Ausgangspunkt der jeweiligen Bewegung ist auch immer Regulativ und eingrenzendes Gesetz dafür, was trotz echter Selbstüberbietung unmittelbar werden kann. „Dies aber vorausgesetzt, ist im ontologisch gültigen Begriff des Werdens als wirklicher aktiver Selbsttranszendenz auch die grundsätzliche Möglichkeit einer wesensüberbietenden Selbstüberschreitung impliziert[53]." Auch nach thomistischer Philosophie sind „verschiedene Wesenheiten trotz dieser Wesensverschiedenheit als verschiedene Grade der Einschränkung des Seins und nicht als absolut disparate Größen aufzufassen[54]". Sogar bei einer Wesenswandlung bleiben alle positiven Wirklichkeiten des Alten erhalten. „Was und wie etwas in einerАпадреihe unmittelbar hintereinander kommen kann, läßt sich nur aposteriorisch feststellen und ist aus der Natur der Sache heraus eine schwierige Frage[55]." Echte Selbsttranszendenz bedeutet auch immer Diskontinuität, „Sprung". Ohne solche „Sprünge", die kraft der einschränkenden Ausgangssituation aber auch nicht zu groß gedacht werden dürfen, wäre eine echte Höherentwicklung qualitativer Art unmöglich. Nach Rahner „kann unbefangen gesagt werden: Eine Entwicklung des Materiellen zum Geist hin und die Selbsttranszendenz des Materiellen in den Geist ist philosophisch und christlich eine legitime Vorstellung. Wenn nämlich Werden wirklich Selbsttranszendenz ist, auch unter Umständen zu einem neuen Wesen hin, freilich in Kraft der Dynamik des absoluten Seins, was aber wiederum nicht aufhebt, daß es sich um eine echte, aktive Selbsttranszendenz handelt, wenn Materie und Geist nicht einfach disparate Größen sind, sondern Materie gewissermaßen gefrorener Geist ist, deren einziger Sinn die Ermöglichung wirklichen Geistes ist, und wenn endlich kreatürliche Geistigkeit immer Geistigkeit in Materialität bleibt bis in ihre absolute Vollendung hinein, dann ist eine Entwicklung der Materie auf Geist hin kein unvollziehbarer Begriff, vorausgesetzt nur, daß der Begriff der Entwicklung im Sinn jener wesentlichen Selbsttranszendenz unter der Dynamik des absoluten Seins verstanden wird[56]".

[52] *Ebd.* S. 46.
[53] u.[54] *Ebd.*
[55] *Ebd.* S. 47
[56] *Ebd.*

Rahner weiß sich dabei in bester Tradition, wenn er Thomas zitiert: „Der höchste Grad alles zeugenden Werdens ist die menschliche Geistigkeit, und auf sie hin tendiert die Materie als auf ihr letztes Wesens- und Gestaltprinzip, denn der Mensch ist das Ziel alles zeugenden Werdens[57]."

Abschließend komme Friedrich Engels noch einmal zu Wort: „Die Materie als solche ist eine reine Gedankenschöpfung und Abstraktion. Wir sehen von den qualitativen Verschiedenheiten der Dinge ab, indem wir sie als körperlich existierende unter dem Begriff Materie zusammenfassen. Materie als solche, im Unterschied von den bestimmten, existierenden Materien, ist also nichts Sinnlich-Existierendes[58]." Engels weist damit selbst auf die höchst verwirrende Äquivokation „Materie" hin. Wenn man für „Materie als solche" (Engels) „Weltstoff" (Teilhard de Chardin) oder „Seiendes" (Rahner u. a.) setzt, scheinen die Unterschiede nicht mehr allzugroß zu sein. Bei allen Autoren ist die gesamte Weltwirklichkeit damit gemeint. Das menschliche Bewußtsein ist in sie eingeschlossen. Wenn man mit Engels „Materie als solche" von „Materie" unterscheidet, braucht auch die heutige offizielle Formel des Diamat „Bewußtsein ist eine immaterielle Eigenschaft, ein immaterielles Produkt, eine immaterielle Funktion der Materie", nicht mehr als absoluter Widerspruch empfunden zu werden. Gehört das Bewußtsein doch zur Weltwirklichkeit, also zur „Materie als solcher", trotzdem ist es nicht „Materie" oder „materiell" im Sinne des untergeistigen Seienden. Hält man im Sinne Rahners eine „Entwicklung der Materie auf Geist hin" für möglich, so könnte sogar die Bezeichnung des menschlichen Bewußtseins als „Produkt" der Materie mit all den angeführten Präzisierungen vielleicht noch hingenommen werden. Tatsächlich ist aber der Geist, nicht die Materie das treibende Element. Materie wird von Rahner als „gefrorener Geist" bezeichnet, nicht aber umgekehrt Geist als „entschränkte" Materie. Der atheistische Materialismus besteht jedoch hartnäckig auf einem Primat der Materie, auf einer „Selbstbewegung" der Materie, und weist damit das Prinzip vom hinreichenden Grund in der letzten Daseinserklärung zurück. Solange der Diamat diese Inkonsequenzen unphilosophischer Herkunft aufrechterhält, ist eine Verständigung zwischen den genannten Gruppen unmöglich.

[57] S.c.g. III, 22.
[58] K. Marx—Fr. Engels, *Werke* Bd. 20, Berlin 1962, S. 519; vgl. auch S. 503!

Josef Rabas

Ostkundliche Aspekte der Kirchengeschichte im Religionsunterricht an höheren Schulen

dargestellt am deutsch-tschechischen Verhältnis

Die Denkschrift der EKD zur Lage der Vertriebenen und das Verhältnis des deutschen Volkes zu seinen östlichen Nachbarn wie auch der Briefwechsel zwischen dem polnischen und deutschen Episkopat[1] haben deutlich gemacht, daß das deutsch-polnische wie auch das deutsch-tschechische Verhältnis aus seiner politischen und menschlichen Verkrampfung gelöst werden muß, auf daß ein neuer Anfang im Zusammenleben mit unseren Nachbarn im Osten gemacht werde. Das ist jedoch eine Aufgabe, die sich in besonderer Weise auf die Jugend erstrecken muß.

I. Ostkunde als erzieherische Aufgabe

Diese Gedanken, die in kleinen Kreisen sehr bald nach Kriegsende erörtert wurden, hat dann der Deutsche Ausschuß für das Erziehungs- und Bildungswesen[2] eindringlich als eine Erziehungsaufgabe von allergrößter Bedeutung für das ganze deutsche Volk herausgestellt, um „das Schicksal, das über Deutschland hereingebrochen ist, sittlich und geistig und damit auch politisch zu bewältigen"[3]. Die ständige Konferenz der Kultusminister der Länder hat sich die dort entwickelten Leitideen in ihren „Empfehlungen zur Ostkunde"[4] als Anregung für das gesamte Erziehungs- und Bildungswesen zu eigen gemacht. Dabei geht es um unsere mit den slawischen Nachbarn geschichtlich gewachsene einstige Verbundenheit, die durch Jahrhunderte trotz vieler Spannungen und auch Feindseligkeiten für beide Seiten fruchtbar geworden war, die aber auch die gegenwärtigen Probleme unserer Nachbarn besser kennen und umfassender wägen läßt. Dabei wird all das, was sich aus Krieg und Kriegsende ergeben hat, nicht nur als geschichtliches Ereignis, sondern auch als sittliche Aufgabe zu beleuchten sein. In unserer Gegenwart zwingt uns dann jede Wiederbegegnung mit

[1] *Die Lage der Vertriebenen und das Verhältnis des deutschen Volkes zu seinen östlichen Nachbarn. Eine evangelische Denkschrift*, Hannover 1965. — Zum Briefwechsel zwischen dem polnischen und deutschen Episkopat vgl. *Herder-Korrespondenz* XX (1966), Heft 1, 17—23.
[2] Deutscher Ausschuß für das Erziehungs- und Bildungswesen, *Gutachten Osteuropa in der deutschen Bildung* (Empfehlungen und Gutachten des Deutschen Ausschusses für das Erziehungs- und Bildungswesen, 2. Folge), Stuttgart 1957.
[3] *AaO*, I.
[4] *Empfehlungen zur Ostkunde* der Ständigen Konferenz der Kultusminister (Amtsblatt des Bayerischen Staatsministeriums für Unterricht und Kultus Nr. 8 vom 14. 6. 1957), München 1957.

unseren slawischen Nachbarn zu einer Konfrontierung mit der dort herrschenden marxistisch-leninistischen Ideologie.

So kann es als Ziel einer Deutschen Ostkunde im Unterricht angesehen werden, mit unseren slawischen Nachbarn, Polen und Tschechen, eine geschichtliche Partnerschaft auf Grund gemeinsamer geistesgeschichtlicher Vergangenheit und trotz der damit auch verbundenen Spannungen geistig und sittlich zu bereiten und uns gleichzeitig der Ideologie und den gesellschaftlichen und geistigen Bestrebungen des Kommunismus zu stellen. Es sollte ein lohnenswertes Ziel der Jugend diesseits und jenseits der staatlichen Grenzen werden, in geistigen Austausch zu treten und um ein friedvolles Nebeneinander bemüht zu sein[5].

II. *Kirchengeschichtliche Vergangenheit und geistige Verwandtschaft*

In diesem Bemühen, das wesentlich Bildungs- und Erziehungsaufgabe ist und alle Unterrichtsfächer umfassen muß, darf dem Religionsunterricht, und hier neben der Glaubens- und Sittenlehre in ganz besonderer Weise der Kirchengeschichte, eine nicht wegzudenkende Rolle zugedacht werden[6]. Denn gerade im kirchlichen Raum wird das geschichtliche und geistesgeschichtliche Fundament einer Zusammengehörigkeit deutschen und westslawischen Geisteslebens sichtbar; hier haben sich Slawen und Deutsche geistig genähert; von da aus sind sie weite Strecken ihres geschichtlichen Weges und Werdens gemeinsam, wenn auch nicht immer nur friedlich, gegangen. Auf diesem Wege begann auch die Eingliederung unserer unmittelbaren slawischen Nachbarn in die christlich-abendländische Kulturtradition, aus der Polen und Tschechen heute noch Kultur und Geistigkeit schöpfen. Nicht ohne Grund suchen die derzeitigen Machthaber geschichtliche Bindungen dieser Völker an den abendländischen Kulturkreis für die Vergangenheit anders zu interpretieren und in der Gegenwart zu unterbinden. Wohl haben andere Faktoren diese Gemeinsamkeiten gestört und überlagert; abbrechen, ungeschehen machen konnten sie diese nicht.

Hier werden auch neuralgische Punkte im kirchlich-religiösen Zusammenleben nicht ausgeklammert, weil sie so oft das Miteinander von Deutschen und Polen, Tschechen und Deutschen bis in unsere Gegenwart belastet haben.

Aber auch die gegenwärtige kirchliche Situation bei unseren östlichen Nachbarn bedarf einer aufgeschlossenen Darlegung. Dem Bild von unseren slawischen Nachbarn würden also wesentliche Züge fehlen, fänden darin ihre kirchengeschichtliche Vergangenheit wie die religiös-kirchliche Gegenwart keine Berücksichtigung.

---

[5] Vgl. dazu J. Rabas, *Ostkunde im katholischen Religionsunterricht. Versuch einer Grundlegung*, Paderborn 1965.

[6] Hier bleibt das so fruchtbare und ebenso wichtige Gebiet der außerschulischen Jugendarbeit wie auch der Erwachsenenbildung ausgeklammert.

III. *Ostkundliche Horizonte in den Lehrbüchern*

Es seien hier die beiden an den höheren Schulen Bayerns eingeführten Lehrbücher der Katholischen Kirchengeschichte kurz untersucht. Für die Mittelstufe aber haben wir die Kirchengeschichte von A. Läpple[7] und für die Oberstufe das einbändige Buch von W. Brüggeboes[8], das nun in Bayern die Kirchengeschichte von A. Meckes in der Neubearbeitung von S. Irschl[9] ablöst; sie ist eine vom Verband der katholischen Religionslehrer an den höheren Schulen Bayerns angeregte und nach Vorschlägen von A. Brandmüller vom Autor selbst bearbeitete kürzere Fassung seines zweibändigen Lehrbuches[10].

Die Grenzlage Bayerns in unserer Gegenwart und die von hier aus in den böhmisch-mährischen Raum hinein einst so wirksame Ausstrahlung kirchlicher Kräfte soll besonders berücksichtigt werden.

Ein dem Osten zugewandter Blick wird bereits bei Karl d. Gr. ansetzen dürfen, dessen Reichspolitik gerade auch an den Ostgrenzen engagiert war, dabei mit den Slawen in Berührung kam und damit auch mit dem böhmischen Raum. Die 14 Slawenkirchen Karls[10a] sind jedoch weder bei Brüggeboes noch bei Läpple erwähnt, obwohl beide auf die Missionstätigkeit Bambergs hinweisen, dem diese ersten Schwerpunkte slawischer Mission eingegliedert worden sind. Brüggeboes spricht von der Slawenmission in seinem 19. Kapitel (Die Mission um 1000) und Läpple in seinen Darbietungen des 18. Kapitels über die christliche Mission im Norden und Osten Europas um die Jahrhundertwende. Beide Autoren stellen diesen Teil der kirchlichen Tätigkeit, die vom Frankenreich ausging, in Zusammenhang mit den Auseinandersetzungen zwischen Rom und Byzanz, hinein in die „Rivalitäten zwischen lateinischer und byzantinischer Mission“[11], die als Folgen der „politischen und religiösen“ Spannungen überaus schmerzlich waren[12]. Dadurch wird ein gerade für eine ostkundliche Darbietung so bedeutsamer Akzent gesetzt, der im Unterricht immer wieder aufgezeigt werden will.

Brüggeboes behandelt im Abschnitt über die Mission bei den Slawen zunächst die

---

[7] A. Läpple, *Kirchengeschichte. Der Weg Christi durch die Jahrhunderte*, München 1965.

[8] W. Brüggeboes, *Kirchengeschichte. Ein Lehrbuch für die Oberstufe höherer Schulen*, Düsseldorf 1966.

[9] A. Meckes, *Katholische Kirchengeschichte für höhere Lehranstalten*, neu bearbeitet von S. Irschl, München 1954.

[10] *Geschichte der Kirche*, I. Teil: *Kirchliches Altertum und Mittelalter*, II. Teil: *Die kirchliche Neuzeit*, Düsseldorf 1962.

[10a] Vgl. A. Wendehorst, *Germania sacra. Historisch-statistische Beschreibung der Kirchen des Alten Reiches*. Hg. vom Max-Planck-Institut für Geschichte. Neue Folge 1. *Die Bistümer der Kirchenprovinz Mainz. Das Bistum Würzburg*. Teil 1: *Die Bischofsreihe bis 1254*. Bearbeitet von Alfred Wendehorst, Berlin 1962, 32 f. Teil 1: II. *Die mittelalterliche Pfarreiorganisation im Bistum Bamberg*, Berlin 1966, 14 f.

[11] W. Brüggeboes, *aaO*, 69.

[12] A. Läpple, *aaO*, 70.

lateinische Mission, die er in Böhmen und Mähren durch Cyrill und Method beginnen läßt; nur „in der Folge ging die Mission von den deutschen Bistümern aus“[13]. Läpple ist hier nicht nur deutlicher, sondern auch genauer. Er erwähnt Emmeram[13a] als Kirchenpatron in der slowakischen Stadt Neutra, 836 konsekriert, und die Weihe der Georgskirche in Prag 925 und des ersten Teiles der Domkirche in Prag 940 durch Regensburger Bischöfe. In der Taufe der 45 tschechischen Adeligen im Jahre 845 in Regensburg sieht Läpple mit Recht eine Bestätigung dieser vormethodischen Missionsarbeit in Böhmen, die vom Kloster Niederaltaich unterstützt worden war. Auch Mähren erscheint hier einbezogen in die missionarische Tätigkeit des Bistums Passau, das sich im Auftrage König Ludwigs I. auch um die Christianisierung Bulgariens bemühte. Läpple stellt dann die Tätigkeit der beiden griechischen Mönche Cyrill und Method deutlicher hinein in die Bedeutung der Auseinandersetzungen mit den Bischöfen Bayerns[14]. In dieser schicksalhaften Stellung der Slawen zwischen Byzanz und Rom liegt nicht nur die stärkste Quelle für die geschichtliche Rivalität im kirchlich-politischen Raum, sondern auch für eine immer wieder aufbrechende Vorliebe für eine mehr dem Osten zugewandte Kirchlichkeit, ohne daß die grundlegende westorientierte Einstellung im kulturellen Raum unwirksam geworden ist; diese Polarität in ihrem geistigen Strukturgefüge bricht vor allem dann hervor, wenn sie explosiv aufgeladen wird im nationalen oder politischen Kraftfeld. Doch zeigt sich auch eine geschichtliche Aufgabe der Kirche gerade dieses Raumes, die — so scheint uns — bisher zu wenig von ihr als eine christliche und nationale Berufung gesehen wurde: Brücke zu sein in der Gesamtkirche zwischen dem lateinischen Westen und dem slawischen Osten[15]. Daher wird es auch von Bedeutung bleiben, wie das durch das II. Vatikanum entfachte Interesse führender Männer der Kirche Böhmens und Mährens für die einst in der Umgebung von Saloniki eingebürgerte „slawische“ Liturgie des hl. Petrus in einer von der Kirche gewünschten Erneuerung der Liturgie sich auswirken wird. Eine einfache Kartenskizze bei Brüggeboes[16] veranschaulicht recht einprägsam die Missionstätigkeit vom Westen her wie auch von Byzanz her; der Pfeil von Bamberg nach Prag wird aus dem Text allein nicht verständlich.

Brüggeboes bespricht dann im 23. Kapitel die „Reformzweige des Benediktinerordens“. Für unsere ostkundliche Auswertung ist nur die Kartenskizze von Bedeutung, in welcher die wichtigsten Klostergründungen der Zisterzienser von Altenkamp

[13] W. Brüggeboes, *aaO*, 70.
[13a] Vgl. K. Bosl, *Probleme der Missionierung des böhm.-mähr. Herrschaftsraumes*, in: *Cyrillo-Methodiana. Zur Frühgeschichte des Christentums bei den Slaven 863—1963*. Im Auftrage der Görresgesellschaft, herausg. von M. Hellmann, R. Olesch, B. Stasiewski, F. Zagiba, Köln-Graz 1964.
[14] A. Läpple, *aaO*, 86 f.
[15] Davon zeugen auch die Unions-Kongresse in Velehrad in Mähren, die seit dem Ende des 19. Jahrhunderts aus der Cyrill-Method-Idee erwachsen sind und eine kirchliche Wiedervereinigung aller Slawen bereiten wollten.
[16] *AaO*.

über Volkenrode und Waldsassen nach Böhmen hinein dargestellt werden[17]. Von den Prämonstratensern wird bei Brüggeboes nur gesagt, soweit unser Anliegen angesprochen wird, daß Norbert von Xanten als Erzbischof von Magdeburg seine Mönche in den deutschen Osten rief; von Klostergründungen im böhmisch-mährischen Raum ist nicht die Rede. Läpple übergeht dieses für die Ostbeziehungen so wichtige Kapitel der Klosterniederlassungen ganz.

Person und Werk des Johannes Hus wird bei Brüggeboes[18] wohl in die Zeit der Krisen des Papsttums hineingestellt, sollte aber doch noch mehr aus dem kirchengeschichtlichen Zusammenhang herauswachsen, der wiederum nicht verständlich wird ohne Beachtung der Bedeutung, die Böhmen im 14. Jahrhundert erhalten hat.

Läpple[19] verknüpft hier eine religiöse Sehnsucht, ohne diese jedoch verständlich zu machen, mit dem „national-tschechischen Protest“. Dieses triste Kapitel böhmischer Kirchengeschichte, das für das tschechische religiöse Fühlen wie auch für das deutsch-tschechische Verhältnis bis in unsere Gegenwart von bleibendem Einfluß war, kann jedoch nur im Gesamtrahmen der böhmischen Geschichte auf dem Hintergrund kirchlich-religiöser Entwicklung sowohl in der Gesamtkirche wie in seiner hier erhaltenen Nuancierung ersichtlich gemacht werden.

Im Strahlungsfeld von Luthers Lehre wird von Brüggeboes auch Böhmen genannt[20], ohne daß die besondere Nuancierung hervortritt, die gerade hier die neue Lehre von den bodenständigen älteren religiösen Strömungen erhalten hat. Auf Böhmen wird dann erst wieder kurz hingewiesen zu Beginn des Dreißigjährigen Krieges[21]; eine deutlichere Verbundenheit zwischen Böhmen und Bayern in dieser Zeit ist wünschenswert. Die Darstellung des Barock[22] kann am böhmischen Raum nicht vorübergehen; eine unterrichtliche Ausgestaltung wird jedoch hier Konkreteres sagen müssen.

Um die Menschen dieses Raumes auch in ihrer religiösen Eigenart besser beurteilen zu können wäre es angebracht, gerade in einem Lehrbuch für die Gymnasien in Bayern, das einen großen Teil der Vertriebenen aus dem böhmisch-mährischen Raum aufgenommen hat, die kirchlich-religiöse Entwicklung dieses Raumes im 19. Jahrhundert kurz anzudeuten; die gleichen geistesgeschichtlichen Strömungen haben dort zu einer eigengeprägten Religiosität geführt, die nun wiederum hier wirksam geworden ist.

Aufklärung, Staatskirchentum, Liberalismus, katholische Restauration haben jenseits des Bayerischen Waldes dem religiösen Denken eine andere, böhmische Prägung gegeben[23].

[17] W. Brüggeboes, *aaO*, 84. [18] *AaO*, 107.
[19] A. Läpple, *aaO*, 127.
[20] *AaO*, 131.
[21] *AaO*, 158.
[22] *AaO*, 170.
[23] Vgl. dazu E. Winter, *1000 Jahre Geisteskampf im Sudetenraum*, Salzburg 1935, obgleich ihm nicht überall zuzustimmen ist.

Läpple bietet in seinem Lehrbuch, das für die Mittelstufe der höheren Schule bestimmt ist, keinen Anhaltspunkt, um bei der Reformationsgeschichte auf Böhmen zu sprechen zu kommen.

Nur einmal noch wird Böhmen in die kirchengeschichtliche Betrachtung einbezogen[24]: Im vorletzten Kapitel über die Kirche im Sturm der Verfolgung wird ganz allgemein von den Schwierigkeiten gesprochen, mit denen es die Kirche in den „Volksrepubliken hinter dem Eisernen Vorhang" zu tun hat; hier wird nun auch auf die Tschechoslowakei und auf Erzbischof Beran von Prag hingewiesen.

Bei Brüggeboes wird im Kapitel über die Kirche im kommunistischen Machtbereich[25] das taktische Vorgehen gegen Religion und Kirche in jenen Ländern kurz umrissen: die Kirche wurde aus der Öffentlichkeit verdrängt, die garantierte Kultfreiheit (nicht Religionsfreiheit) wird sehr stark eingeengt, die Leitung der Kirche hat der Staat selbst übernommen, indem er Geistliche seinen Zielen gefügig gemacht hat, die nun nach seinen Weisungen die Kirche verwalten; wohl seien unter großen Opfern Milderungen erkauft worden, die Zukunft der Kirche jedoch bleibt ungewiß. In richtiger Abschätzung der Situation spricht das Buch von der großen Glaubensgefahr für das Volk in der Tschechoslowakei[25a].

Was also in den beiden Lehrbüchern der Kirchengeschichte geboten wird, kann bereits Anregung für eine ostkundlich orientierte Auswertung kirchengeschichtlicher Darlegungen sein. Wenn für das eine oder andere Kapitel, etwa für die Klostergründungen in Böhmen-Mähren vom Westen aus, für die Erörterung der böhmischen Ereignisse zu Beginn des Dreißigjährigen Krieges, für das von einem böhmischen Landespatriotismus genährte deutsch-tschechische Miteinander im 18. Jahrhundert einige Wünsche angemeldet werden, so darf dabei die geforderte Begrenzung in einem Lehrbuch nicht unbeachtet bleiben.

IV. Ostkundliche Ergänzungen im Unterricht

1. Zunächst bedarf die Darstellung der böhmisch-mährischen Mission einiger Erweiterungen, die geeignet sind, im Unterricht selbst das ostkundliche Anliegen zu veranschaulichen.

R e g e n s b u r g, in dessen Dom heute noch das Wappen des (späteren) Königreiches Böhmen an die einstige Verbindung erinnert, wurde für lange Zeit Ausgang der Mission nach Böhmen und mit Passau auch nach Mähren, während Salzburg südlich der Donau tätig wurde. Am Epiphanietag 845 erschienen, wahrscheinlich in Regensburg, 14 tschechische Adelige und erbaten mit ihren Begleitern die Taufe. Herzog W e n z e l,

[24] A. Läpple, *aaO*, 190.

[25] W. Brüggeboes, *aaO*, 219 f.

[25a] Der Hinweis auf die tschechische Nationalkirche ist irreführend, denn diese wurde bereits 1920 gegründet.

der 929 von seinem eigenen Bruder, hinter dem eine frankenfeindliche und wohl auch heidnische Partei seines Landes stand, ermordet wurde und als erster Martyrer des tschechischen Volkes heute noch verehrt wird, versprach, die Kathedrale, die er in Prag erbauen wollte, dem heiligen Emmeram als Schutzpatron zu weihen; daß diese dann den Schutzheiligen der Sachsen, den hl. Veit, als Kirchenpatron erhielt, ist nur darauf zurückzuführen, daß die politischen Kräfte sich mit der Wahl des Sachsenherzogs Heinrich (919) inzwischen verlagert hatten. Dennoch blieb die Bindung der böhmischen Kirche an den bayerischen Raum bestehen. Von einem Neffen des Herzogs Wenzel wissen wir, daß er in Regensburg erzogen wurde wie auch später M i l a d a, die Schwester des Herzogs Boleslav II. Hier entstand auch die altslawische Wenzel-Legende Crescente fide; von Regensburg aus drang die St.-Wenzels-Verehrung bis nach Rußland.

Fünf Jahrzehnte später erschienen (wiederum) tschechische Magnaten in Regensburg und erneuerten nach dem Zerfall des Großmährischen Reiches und angesichts der drohenden Ungarn-Einfälle ihre Bindung an Bayern und damit an den fränkischen Westen.

Die jüngsten Ausgrabungen bei Mikultschitz und Lundenburg in Südmähren[25b] bezeugen ein reiches kirchliches Dasein in jenen Gebieten bereits im 9. Jahrhundert[25c]. Die Ähnlichkeit der freigelegten baulichen Reste dieser Kirchenanlagen wie auch die dort gefundenen religiösen Gegenstände machen den Zusammenhang mit der aus dem bayerischen Raum kommenden iro-schottischen Mission verständlich[25d].

In Regensburg selbst blieb das Kloster St. Emmeram noch lange Mittelpunkt der Verbindungslinien nach Böhmen hinein und von da weiter nach Krakau und bis Kiew. K. B o s l[26] bestreitet eine Missionstätigkeit von Passau aus in Mähren; der Bischof von Passau mag sich als kirchliches Oberhaupt des mährischen Missionsgebietes er-

[25b] J. Poulík, *Velkomoravské hradiště Mikulčice (Der großmährische Burgwall Mikultschitz)*, Gottwaldov 1959, Brünn ²1962; F. Kalousek, *Velkomoravské hradiště Pohansko u Břeclave (Der großmährische Burgwall Pohansko bei Lundenburg)* (Archeologické rozhledy XII) 1960; J. Cibulka, *První tři velkomoravské kostely objevené na hradišti u Mikulčic, jejich význam a otázka Metodějova hrobu (Die ersten drei großmährischen Kirchen, freigelegt im Burgwall von Mikultschitz. Ihre Bedeutung und die Frage des Method-Grabes)* in: *Soluňští bratři. 1100 let od příchodu sv. Cyrila a Metoděje na Moravu (Die Byzantinischen Brüder. 1100 Jahre seit der Ankunft der hl. Cyrill und Method in Mähren)*, Prag 1963, 85—1963.

[25c] Vgl. dazu H. Preidel, *Die neu entdeckten frühmittelalterlichen slawischen Burgwälle bei Mikultschitz und bei Lundenburg in Südmähren*, in: *Stifter-Jahrbuch* VIII, hg. von H. Preidel, Gräfelfing bei München 1964, 125—160; hier 148 ff.

[25d] K. Bosl, *Probleme der Missionierung*, 1—38, sieht (S. 8 f.) eher einen aquilejischen Einfluß hier gegeben.

[26] K. Bosl, *Der Eintritt Böhmens und Mährens in den westlichen Kulturkreis im Lichte der Missionsgeschichte*, in: *Böhmen und Bayern. Vorträge der Arbeitstagung des Collegium Carolinum in Cham* (Veröffentlichungen des Collegium Carolinum. *Historisch-philologische Reihe*, Band 1), München 1958, 43—64; ebenso ders., *Probleme der Missionierung*. Für sie (= Slawen in Böhmen) war und blieb „Regensburg Ausgangspunkt der Mission, auch wenn Passau Grenzbeziehungen zu Böhmen gehabt haben muß" (S. 7).

achtet haben; „den Tatsachen hat es kaum entsprochen“ [27]. Auffallend ist, daß Passau kein Domkloster besaß, das Ausgangspunkt einer solchen Missionstätigkeit hätte sein können. Regensburg besaß in St. Emmeram eine wichtige Schreibstube, in der liturgische Bücher in den drei liturgischen Sprachen Latein, Griechisch und Altslawisch, alle jedoch in lateinischen Buchstaben, kopiert wurden. K. Bosl [27a] blegt den maßgeblichen Einfluß, den „Regensburg und sein Umkreis kraft . . . seiner Handschriftenproduktion auf sein böhmisches Missionsland“ ausgeübt hat. R. Graber [28] macht auf das Emmeramgebet aufmerksam, eine Beichtformel, die von hier über das Großmährische Reich bis in das Sinaikloster kam.

Was hier geschichtlich begonnen hat zu wachsen, kam später nicht zur Entfaltung; die geistig-religiöse Bindung an den Westen jedoch blieb; nur der Brückenschlag zum Osten hin wurde nicht weitergeführt.

2. Auch die Ausführungen über die beiden Slawen-Lehrer Cyrill und Method erheischen aus ostkundlicher Sicht eine zweifache Weiterführung. Hier ist zunächst auf die politische Motivation hinzuweisen, die den Großmährischen Fürsten Rastislav bewog, Glaubenslehrer aus Byzanz zu erbitten, die in „unserer Sprache den wahren Glauben erklären“ sollten [29].

Hier werden die beiden Pole sichtbar, die auch später die Kirche dieses Landes, soweit sie tschechisch war, nicht aus dem Spannungsfeld zwischen dem lateinischen Westen und dem slawischen Osten entließen. Hinzu kommt die Auseinandersetzung um die gottesdienstliche Sprache, die auch später im kirchlichen Leben Böhmens eine große Rolle gespielt hat. „Es gäbe eine erregende Perspektive, sich auszudenken, was ein slawisches Kirchenwesen außerhalb des byzantinischen Machtbereiches und in Verbindung mit Rom bedeuten könnte [30]!“ Die Böhmischen Brüder, Hus, die Utraquisten und im 20. Jahrhundert die Tschechoslowakische Nationalkirche wie auch die zur gleichen Zeit entstandene Wende zur Orthodoxie knüpften hier an, was wiederum diesen religiösen Strömungen nationale Kraft und emotionale Innigkeit verlieh.

Im Wirken des hl. Gunther von Altaich (Niederaltaich) wird dann wieder der gemeinsame deutsch-böhmische Weg durch die Geschichte des 11. Jahrhunderts deutlich, der hinüberleitet in die Klostergründungen vom Westen aus in das Innere Böhmens hinein, die dem Land zunächst deutsche Kultur brachten, dann aber eine eigene böhmische, deutsch-tschechische Geistigkeit entwickelt haben, die dem Land kirchlich und geistig ein eigenes Gepräge hinterließen, das bereits im Barock sich abzeichnet und bis in das beginnende 20. Jahrhundert innerhalb der Kirche Böhmens wirksam blieb, bis es sich zwischen den beiden Weltkriegen mehr der Spiritualität des französischen Katholizismus zuwandte; heute sind alle diese Stätten kirchlich-geistigen

[27] K. Bosl, *Der Eintritt Böhmens*, 48.
[27a] *AaO*, 57—61.
[28] R. Graber, *Regensburg und der Osten*, Regensburg 1963, 17.
[29] Vgl. F. Grivec, *Konstantin und Method. Lehrer der Slaven*, Wiesbaden 1960, 56.
[30] A. K. Huber, *Vor 1100 Jahren. Die Ankunft der heiligen Cyrill u. Method in Mähren (863)*, in: *Sudetendeutsches Priesterwerk*, Königstein/Taunus, Juli 1963, 39.

Lebens von dem gnadenlos über Land, Volk und Kirche herrschenden Atheismus kommunistischer Prägung vernichtet. Es gibt im ganzen Land kein einziges Kloster mehr. Was durch sie dem Land gebracht und in ihnen sich dann entfaltet hat, ist jedoch nicht ganz aus Seele und Antlitz des tschechischen Volkes entschwunden: eine geistige Orientierung nach dem Westen hin in Kultur, Kunst und Religiosität; diese wird heute von den kommunistischen Machthabern mit allen Mitteln unterbunden, wirkungslos kann sie jedoch nicht gemacht werden.

3. Hus und sein Werk müssen in die religiösen Gedanken hineingestellt werden, die damals gerade in Böhmen gesamtkirchliche Strömungen ankündigten. Diese entsprachen durchwegs den religiösen Erwartungen echter christlicher Gläubigkeit, wie sie auch anderswo lebendig geworden sind; nur so ist die wohlwollende und zustimmende Aufnahme zu erklären, die Hus in Nürnberg fand, wo er während eines Aufenthaltes auf dem Wege nach Konstanz gepredigt hat; bei Hus werden wir überhaupt genauer zu unterscheiden haben zwischen seinem nationalen Fühlen und Wollen und seinen religiösen Gedanken, die er wohl von Militsch von Kremsier übernommen hat [30a].

Unter Karl IV. wird Böhmen nicht nur zum politischen Mittelpunkt des Reiches; auch das geistige Leben erreicht hier einen Höhepunkt und strahlt von hier aus zurück in das Reich. Hierher ist zu zählen der Einfluß der königlichen Schreibstube auf die deutsche Sprache, die hier aus aufgenommenem Geist erstandene Dichtung, das Streitgespräch des Ackermannes mit dem Tod, aus der Feder des Stadtschreibers von Saaz, Johannes von Schüttwa, der ältere Teil des Prager Veitsdomes, dem Peter Parler aus Schwäbisch Gmünd, der aus der Kölner Bauhütte kam, sein Zeichen aufgedrückt hat.

Aus Italien und dem Westen waren kirchliche Reformgedanken nach Böhmen vorgedrungen und entfalteten sich hier aus tiefer Religiosität und aus humanistischem Gedankengut zu einer Bewegung, die von hier aus wieder sich auszuwirken begann. Die Wechselwirkung zwischen geistigem Geben und Empfangen kommt hier zur Geltung.

Bereits anfangs des 14. Jahrhunderts gelangte frühhumanistisches Gedankengut aus Frankreich nach Böhmen, wo es im Kloster der Augustinerchorherren in Raudnitz Aufnahme und Pflege fand, und von dort aus dann über die Grenzen Böhmens hinaus das religiöse Denken beeinflußt hat [30b]. Die auch religiös so fruchtbare humanistische Geistigkeit verband sich gerade in Böhmen mit der Sehnsucht nach einem verinner-

[30a] F. Seibt, *Die hussitische Revolution*. Sonderdruck aus: *Zwischen Frankfurt und Prag. Vorträge der wissenschaftlichen Tagung des Collegium Carolinum*, München 1963, 97, hält es für „einleuchtender, die hussitische Bewegung als ständische Revolution zu bezeichnen“; vgl. auch F. Seibt, *Hussitica — Struktur einer Revolution*, Köln—Graz 1965, 92 ff., (deutsche Hussiten!)
[30b] E. Winter, *Tausend Jahre Geisteskampf im Sudetenraum*, Salzburg 1938, 63; dazu ders., *Frühhumanismus. Seine Entwicklung in Böhmen und dessen europäische Bedeutung für die Kirchenreform-Bestrebungen im 14. Jahrhundert*. Berlin 1964, 51 f., 165 ff.

lichten Christentum[30c] in der devotio moderna, die von Augustinerchorherren, Kartäusern, aber auch Zisterziensern und Augustinereremiten gepflegt wurde. Damit war aber auch in Böhmen der Boden bereitet für eine religiös-kirchliche Erneuerungsbewegung, die gerade Böhmen zuerst im mitteleuropäischen Raum erfaßte, wohin sie zuerst durch die Waldenser, die in Saaz ihre eigene Priesterschule besaßen, hineingetragen wurde, dann aber durch die beiden Reformprediger Konrad Waldhauser, einen oberösterreichischen Augustinerchorherrn, und den Domherrn von St. Veit, Militsch von Kremsier, im Volk verbreitet worden ist. Erst auf diesem Hintergrund[31] sind die religiös-kirchlichen Reformideen des Johannes Hus zu erklären, wobei jedoch auch die Spannung zwischen Deutschen und Tschechen mitgewirkt hat; von hier aus begann dann die Kluft zwischen den deutschen und tschechischen Bewohnern des Landes zu wachsen, die wohl teilweise überwunden, aber zutiefst nie mehr ganz ausgefüllt wurde. Jedenfalls erblickte man später, in der Neuzeit, in Hus das Symbol des tschechisch-deutschen Gegensatzes[32]. Die moderne hussitische Bewegung hat mit Johann Hus nur diese nationale Seite gemeinsam; sein religiöses Anliegen hat sie längst über Bord geworfen.

In einer Oberstufe unserer höheren Schulen sollten diese Zusammenhänge, die weit hineinreichen in die Geschichte des Landes und seiner Bewohner, offen und objektiv dargestellt werden, damit die jüngste Vergangenheit besser verstanden werde.

4. Die Generalaktion als Folge der Niederlage am Weißen Berg (1620), die mit dem Blutgericht am 21. 6. 1621 vor dem Altstädter Rathaus in Prag begann, setzte dann neue Akzente, die fortan sowohl das deutsch-tschechische Verhältnis wie auch die gefühlsmäßige Einstellung zur katholischen Kirche, die von nun an von einem Teil des tschechischen Volkes nur im Bunde mit dem verhaßten Hause Habsburg gesehen wurde, mit schrillen Mißklängen erfüllt haben, besonders nachdem ein erwachter Nationalismus im 19. Jahrhundert das Volksbewußtsein der Tschechen mit einem antihabsburgischen und damit auch antideutschen Affekt zu erfüllen verstanden hat, in dem auch antikatholisches Ressentiment sich bemerkbar machte, denn die nach 1621 einsetzende gewaltsame Rekatholisierung hat auch ihre Spuren bei den Tschechen hinterlassen, die dann, vor allem nach den beiden Weltkriegen, aus dem Unterbewußtsein aufgebrochen und emotional mit nationalistischem Gedankengut erfüllt worden sind.

Diese Wogen nationalistischen Aufbruches, noch mehr entfacht von dem Gedenken an völkische Schmach, die in der Verurteilung des Johannes Hus gesehen wurde, und an die nationale Entmachtung durch Habsburg durch die „Erneuerte Landesordnung" aus dem Jahre 1627, ebenfalls Folge der Schlacht vor den Toren Prags an jenem 8. 11. 1620, ließen vergessen, wie trotz der unmittelbar vorhergehenden geschichtlichen Ereignisse in Böhmen im 18. Jahrhundert wiederum ein blühendes Kulturleben

[30c] Vgl. E. Winter, *Tausend Jahre Geisteskampf*, 88—97.
[31] Vgl. J. Weißkopf, *Johann von Pomuk*, München 1948, 5.
[32] *AaO.*

sich erhob, an dem beide Volksteile, Deutsche wie Tschechen, reichen Anteil nahmen. Johann von Pomuk[33], der Prager Generalvikar, dessen Ahnen wahrscheinlich von den Zisterziensern aus dem fränkischen Ebrach bei Bamberg nach Böhmen gerufen worden waren und hier eine neue Heimat sich geschaffen hatten und zu Ansehen gelangt waren, wird jetzt der Heilige, den beide Völker, Deutsche wie Tschechen, nach seiner 1729 erfolgten Heiligsprechung verehrten; viele Brücken zierten sein Bild, um daran zu erinnern, daß er 1393 in den Fluten der Moldau unter der Prager Karlsbrücke den Tod gefunden hatte, nachdem selbst der König, Wenzel IV, ihn mit eigener Hand auf der Burg gefoltert hatte. Neben dem Herzog-Martyrer Wenzel wurde er, der deutscher Abstammung und doch ganz ein Sohn Böhmens war, nun zum Landespatron; erst eine spätere Zeit stempelte ihn auf tschechisch-antikatholischer Seite zum „Heiligen des Dunkels". Aber noch vorher hatte sich seine Verehrung auf die benachbarten Länder ausgebreitet; der Wittelsbacher-Kaiser Karl VII. erwählte ihn im 18. Jahrhundert zu einem der Landespatrone Bayerns; hier wie auch im benachbarten Österreich wurde er, was er auch in seinem böhmischen Heimatland war, der Brückenheilige. (Die berühmte Asamkirche zum hl. Johann von Nepomuk in München!). Auch in Kunst und Literatur, Wissenschaft und Volksbildung gab es jetzt wieder ein echtes Miteinander, das eine reiche Ernte einbringen ließ, von der Tschechen wie Deutsche in gleicher Weise für ihr eigenes Volk erhielten. Dieser Aufschwung, der mit einem böhmischen (katholischen) Landespatriotismus einherging, wurde gestört durch politische Kräfte im Gefolge eines immer stärkeren Nationalismus auf beiden Seiten. Dieser führte dann dazu, daß die beiden Völker Böhmens sich mehr und mehr auseinander lebten, bis man 1945 durch die Vertreibung einen Schlußstrich zu ziehen glaubte.

Es wird notwendig sein, diese Grundlinien im deutsch-tschechischen Verhältnis während der letzten Jahrhunderte unserer Jugend aufzuzeigen, damit sie die jüngste deutsch-tschechische Vergangenheit besser verstehe, aber auch eine Aufgabe in die Zukunft hinein erkenne.

5. Ein ostkundlicher Blick über den bayerisch-böhmischen Grenzwald hinweg auf das kirchliche Leben der heutigen Tschechoslowakei wird zu einer zweifachen Erkenntnis führen: die Kirche in der CSSR ist schwer angeschlagen, aber sie lebt. Sie ist in dreifacher Hinsicht schwer angeschlagen. Zunächst durch die Maßnahmen einer offenkundig antireligiösen Regierung, die vom kämpferischen Atheismus geistig erfüllt und machtpolitisch diesem ausgeliefert ist, mit ihm sich identifiziert. Weder in Ungarn noch weniger in Polen ist die Kirche derart geknebelt wie in der CSSR. Sie wurde der Führung durch die Bischöfe beraubt, die Verbindung mit Rom unterbunden; dann wurde die Geistlichkeit gespalten. Für die sechs böhmisch-mährischen Diözesen ist ein einziger Bischof zugelassen (Prag), ein großer Teil der Priester darf sein priesterliches Amt überhaupt nicht ausüben. Die seelsorgliche Tätigkeit ist auf ein Min-

[33] *AaO.*

destmaß eingeschränkt, das kirchliche Leben aus der Öffentlichkeit verbannt, der Zugang zum geistlichen Amt wird scharf kontrolliert und behindert, der Religionsunterricht in den allermeisten Gemeinden mehr oder minder behindert[34].

Und schließlich darf nicht übersehen werden, daß die Kirche in den böhmisch-mährischen Diözesen sehr starke Einbuße erlitten hat an geistig-religiöser Kraft durch die Vertreibung der Deutschen nach 1945. Diese bedeutet für die Kirche in diesem Lande einen Substanzverlust, der nicht nur nicht ersetzt werden konnte, sondern sich stets schlimmer auswirkt, weil die Jugend in einem vollkommen areligiösen Milieu heranwächst und mit religionsfeindlichen Ideen erfüllt wird. Dennoch lebt die Kirche in der CSSR, wenn auch nur in kleinen Kreisen und oft verborgen unter der Oberfläche; die Gemeinden sind äußerlich zusammengeschrumpft, oft bis auf eine fast unsichtbare Zahl, besonders in den ehemals deutschen Gebieten. Aber es gibt noch Eltern, die ihre Kinder daheim religiös unterweisen und führen, so gut sie es vermögen. Die antireligiöse Propaganda hat längst schon ihren Einfluß auf einen großen Teil des Volkes verloren; selbst unter den Studenten der Prager Hochschulen gewinnt der religiöse Gedanke an Raum. Es bestehen sogar Anzeichen dafür, daß die Kirche selbst sich anschickt, nicht nur zu überleben, wie es in der Geschichte des tschechischen Volkes lang bewährte Übung war, die Zeiten nationaler Not zu überdauern und auszuharren.

Die Kirche in der CSSR beginnt sich einzurichten in einem kommunistischen Staat.

Mit diesen Ergänzungen und Vertiefungen konnten nur Leitgedanken herausgestellt werden, um in der Kirchengeschichte die heranwachsende Generation vertraut zu machen mit einem Stück deutsch-böhmischer Vergangenheit, um daraus die Gegenwart besser zu verstehen und die Zukunft zu bereiten; dazu gehört auch eine sachlich fundierte Einstellung zu unseren tschechischen Nachbarn.

Daß wir vorerst allein stehen in diesem Bemühen und auf der anderen Seite drüben noch kein Anzeichen echter Bereitschaft sichtbar ist, darf uns nicht entmutigen. Die Geschichte lehrt uns hoffen.

[34] Observator, *Kirche in der CSSR. Zwischen Unterdrückung und Selbstbehauptung in atheistischer Umwelt*, in: *Wort und Wahrheit* 20 (1965), 431—444.

Besprechungen

Paul Wenzel, **Das wissenschaftliche Anliegen des Güntherianismus. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts** (Beiträge zur neueren Geschichte der kath. Theologie, 1), Ludgerus-Verlag Hubert Wingen KG, Essen 1961, mit 1 Porträt, Großoktav, XVII u. 254 Seiten, brosch. DM 28,—.

Paul Wenzel, **Der Freundeskreis um Anton Günther und die Gründung Beurons. Ein Beitrag zur Geschichte des Katholizismus im 19. Jahrhundert.** Ludgerus-Verlag Hubert Wingen KG, Essen 1965, 531 Seiten, brosch. DM 54,— DM, Ln. DM 58,—.

1. Auf Anton Günther († 1863) und seinem 1857 indizierten Werk schien katholischerseits auch ein wissenschaftlicher Bann zu lasten. Dieser wurde seit 1929 durch einige Arbeiten des Prager Kirchenhistorikers Eduard Winter gebrochen. In seiner Monographie „Die geistige Entwicklung A. Günthers und seiner Schule" (Paderborn 1931) hat er gezeigt, wie Günther, hervorgegangen aus dem Wiener Hofbauer-Schlegelkreis, der katholischen Erneuerung dienen wollte, wie die römische Verurteilung jedoch von einem Großteil der Güntherianer innerlich nicht akzeptiert wurde, so daß diese der Kirche den Rücken kehrten und sich entscheidend an der Gründung und Organisation des Altkatholizismus beteiligten. Auch die Umrisse des wissenschaftlichen Anliegens des Güntherianismus wurden deutlich. Damit war die Aufmerksamkeit aufs neue auf das Günthersche System gewiesen worden. A. Dempf und H. Mayer (*Geschichte der abendl. Weltanschauung* IV, 1950, 392 f.) bezeugen, daß Günthers Werk keineswegs jeder aktuellen Bedeutung entbehrt.

Vorliegende Arbeit wollte weder eine geistesgeschichtliche noch systematisch-kritische sein. Dem ersten Gesichtspunkt konnte — und durfte — sich jedoch der Verfasser nicht entziehen, denn der Gegenstand ist nun einmal ein historischer — im Untertitel wird dies auch direkt gesagt —, das wissenschaftliche Anliegen der Güntherschule ist geschichtsbedingt. Aus diesem Grunde hätte in einem einleitenden Abschnitt die Lage der Theologie in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts skizziert und der Einfluß der Strukturelemente, Begriffswelt und Fragestellungen der Aufklärung, der romantischen Geistigkeit und idealistischen Philosophie auf Günthers Spekulation aufgezeigt werden müssen. Erst die Abhängigkeiten (die von Jean Paul und Hegel werden im Laufe der Untersuchung behandelt bzw. erwähnt) in Anlehnung und Widerspruch lassen ein Geistesschaffen vollständig in seiner Eigenart hervortreten. In einer anderen Hinsicht hingegen ist die vorliegende Darstellung unübertrefflich: in der Lebensfarbe, die das behandelte wissenschaftliche Ringen dadurch gewinnt, daß der Verfasser bisher unbekanntes reiches Briefmaterial der Güntherfreunde ausfindig machen und verwerten konnte. Es ist völlig zutreffend, wenn der Verf. sagt, daß dieser Fund es ermöglicht habe, „in das Gespräch der Güntherianer hineinzuhören" und so ihrem „Herzensanliegen" auf höchst unmittelbare Weise zu begegnen. Bei diesen Archivalien handelt es sich in der Hauptsache um über 400 Briefe im Kloster St. Paul vor den Mauern Roms, die Güntherianer an ihren dort in den Benediktinerorden eingetretenen Freund Nickes († 1866) gerichtet haben.

Die bio- und bibliographische Basis der Untersuchung ist breit angelegt. Über die Hälfte des Buches ist dem Leben Anton Günthers und seiner Gefolgsmänner und ihrer literarischen Produktion gewidmet. Der Reichtum, oft auch die Gegensätzlichkeit der Temperamente und geistigen Charaktere tritt anschaulich hervor. Ihre Veröffentlichungen werden uns nach Inhalt und Form zur Kenntnis gebracht. Die Zentren und Stützpunkte des Güntherianismus geben

ein Bild der Gliederung, aber auch der seltenen Geschlossenheit dieser größten theologischen Schule im Deutschland des 19. Jahrhunderts, die ein Kampfsystem zusammenhielt. Neben der „Wiener Zentralbehörde“ mit dem Haupt der Schule, dem aus Nordböhmen stammenden Weltpriester und Privatgelehrten A. Günther, und J. H. Pabst, L. Croy, L. Greif, Joh. Em. Veith sind vor allem der Bonner und Breslauer Kreis Schwerpunkte der Schule geworden. Hier wie dort waren es Rheinländer: in Bonn P. Knoodt, Wilh. Reinkens und dessen Schüler Nickes, Watterich, die Brüder Wolters und J. H. Reinkens; in Breslau Joh. B. Baltzer, Jos. H. Reinkens und J. P. Elvenich. Einige waren zuvor Hermesianer gewesen. Stützpunkte befanden sich in Bamberg, Augsburg, Trier, Braunsberg und Prag. Zuletzt werden auch die Protektoren des Güntherianismus vorgestellt: die Kardinäle Schwarzenberg (ein Schüler Günthers) und Diepenbrock, die Bischöfe Tarnóczy (Salzburg), Arnoldi (Trier), Müller (Münster) und schließlich in Rom der Benediktinerabt Pappalettere, der spätere Kardinal Hohenlohe und der Rektor der Anima, A. Flir. Diese z. T. einflußreichen Männer haben die Verurteilung des Systems zu verzögern vermocht, so daß dieses genügend Zeit hatte, sich zu entfalten. Freilich waren nicht alle Protektoren in gleicher Weise der Güntherschen Philosophie verbunden, an gegenseitiger Enttäuschung hat es daher nicht gefehlt. Als entschiedener Gegner im Episkopat erscheint der für die Theol. Fakultät Bonn zuständige Ordinarius Kardinal Geissel (Köln).

Im II. Teil erläutert der Verfasser „das Lehr- und Kampfsystem A. Günthers“, das jedem im aristotelisch-scholastischen Denksystem Beheimateten nicht geringe Schwierigkeiten des Verständnisses bietet. Ausgangspunkt der Güntherschen Spekulation ist eine Anthropologie auf der dualistischen Grundlage von Natur und Geist: Diesem Gegensatz entsprechen Begriff und Idee. Nur durch ideelles (metalogisches) Denken – das nicht mit Abstraktion verwechselt werden darf – wird das Sein erkannt. Solche Erkenntnis allein ist des Menschen würdig, sie erlöst und ist daher sittliche Pflicht. Eine scharfe Trennung von Wissen und Glauben gibt es nicht, daher auch nicht die zwischen Philosophie und Theologie. „Intellige ut credas“ – Religion (Christentum) soll Wissenschaft werden und damit die Geistesmacht der kommenden Ära schlechthin. Soweit Günthers Denkform und -bewegung. Es ist unschwer zu erkennen, wie sehr Günther vom Wissenschaftsoptimismus der Aufklärung beeindruckt ist (vgl. dazu auch Schellings Wort: „Wiedergeburt der Religion durch die Wissenschaft, dieses eigentlich ist die Aufgabe des deutschen Geistes“), und wie er außerdem als Vertreter einer esoterischen Gnosis angesprochen werden muß.

Als „Leitideen und Systemgedanken“ fungieren das Selbstbewußtsein als Offenbarung des Seins, die Person als Ergebnis der „Subjektobjektivierung“, das Ich als Quelle aller Ideen, der Mensch als Synthese von Natur und Geist (Dichotomie); die Übertragung des Selbstbewußtseinsprozesses auf Gott führt notwendig (!) zur Annahme der Trinität, der Nichtich-Gedanke Gottes begründet die – notwendige! – Welt (Kreationstheorie). Die Offenbarungsinhalte sind erkennbar, aus der Ideenerkenntnis ableitbar (positives Vernunftskriterium). Dabei meint Günther den Geheimnischarakter der Offenbarung nicht anzutasten, das „was“, nicht das „wie“ werde erkannt. Die Notwendigkeit der historischen Offenbarung – die crux der katholischen Aufklärung – wird damit jedoch in Frage gestellt. Darum wundert es nicht weiter, wenn die Heilige Schrift als Glaubensquelle in den Hintergrund tritt.

Bei der Lektüre der Werke Günthers befremdet den an wissenschaftliche Diktion Gewöhnten deren humorvolle, ja skurrile literarische Form, wie sie meist schon in den Überschriften (z. B. „Süd- und Nordlichter“) entgegentritt. Das Vorbild Jean Pauls ist offenkundig, und Günther hat sich bewußt an diesen Romantiker angeschlossen. Beide sahen im Humor geradezu ein dem Dualismus inhärierendes Moment. Das Geistige tritt in engste Verbindung mit Irrationalem, Gemüthaftem; Wissenschaft ist den Güntherianern eine ganzheitliche Angelegenheit, was nicht nur individuell zu verstehen ist: Sie begründet eine

Kampfgemeinschaft, ja fordert einen Orden zur geistigen und christlichen Erneuerung Deutschlands und der Kirche.

Die Güntherianer verstanden auch – ganz im Sinne des idealistischen Sendungsglaubens – ihre Philosophie-Theologie als die „deutsche Wissenschaft“ innerhalb der katholischen Kirche.

Die Güntherschule lebte in der Überzeugung, den archimedischen Punkt erreicht zu haben, von wo aus allein der Pantheismus und Semipantheismus, wozu sie die aristotelische Scholastik rechneten, wirksam bekämpft werden können. Hegel ist Günthers größter, aber achtungsvoll gewürdigter Widerpart. Augustinus – Descartes – Günther bezeichnen die Aufwärtsentwicklung der Bewußtseinsphilosophie – an Selbstbewußtsein hat es demnach der Güntherschule weder als objektivem Thema noch als subjektiver Haltung gefehlt.

Günthers Versuch, die Offenbarungstatsachen aus dem Selbstbewußtsein abzuleiten, ist nicht der einzige dieser Art, wohl aber der bekannteste. Während seiner Studienzeit in Prag war dort die kleine Schrift „Über die Selbstbeurteilung“ (1804) von L. Chr. Pfrogner erschienen, die im Grunde das gleiche Anliegen vertrat, aber wenig beachtet wurde. Ob der junge Günther diese Veröffentlichung gekannt hat?

Im Schlußwort weist der Verfasser auf die Widersprüche des Güntherschen Systems zu den katholischen Dogmen hin, aber auch auf die Tatsache, daß die Auseinandersetzung mit der Neuscholastik für diese nicht ohne Anregungen war (so vor allem für die von dieser erarbeiteten klaren Unterscheidung von Glauben und Wissen). Bei aller notwendigen Verurteilung des Güntherschen Systems bleibt das Anliegen unberührt: aus dem wissenschaftlichen Bewußtsein der Zeit eine spekulative Glaubensbegründung zu suchen. Die verdienstvolle und stärkstens quellenmäßige Darstellung des Verfassers macht uns zu Zeugen eines höchst spannenden geistespolitischen „Abenteuers“ der Kirchengeschichte.

2. Die Geschichte der Güntherschule hat ein „Ordenskapitel“. Der Kloster- bzw. Ordensplan, vor allem die Zusammenarbeit mit dem Augsburger Benediktiner Gangauf und dem Kloster St. Paul in Rom, auch die Zusammenhänge zwischen Güntherianern und der Gründung Beurons waren in etwa bereits bekannt. Der Verfasser hat auch in seinem ersten Werk das Wesentliche mitgeteilt. Das neuentdeckte Quellenmaterial ermöglichte es ihm jedoch, dem Umfang, den Personen und Vorkommnissen dieses Seitenthemas bis in letzte Einzelheiten nachzugehen und eine eigene Monographie darüber vorzulegen.

Dem Buchtitel entsprechend zerfällt die Darstellung in zwei Teile: „Sammlung der Kräfte“ (der Freundeskreis um Anton Günther) und „Aufbruch“ (die Gründung Beurons). Zuerst werden wir mit dem Kreis bekannt gemacht, aus dem die beiden Gründer Beurons hervorgingen: dem Bonner Freundeskreis um Wilhelm Reinkens, welche Gruppe zutreffend als das „Herz“ der Güntherschule charakterisiert wurde. Man könnte hier ein spätromantisches Echo auf die „familia sacra“ in Münster erblicken, nur daß in Bonn keine Frau im Mittelpunkt stand, sondern die überaus anziehende Gestalt des „Meisters“, des Pastors von St. Remigius, Wilhelm Reinkens. Sehr ausführlich zeichnet der Verfasser das Leben und Streben dieser in den letzten 40er Jahren sich bildenden Gemeinschaft, die einen interessanten Beleg für die Pflege eines romantischen, christlich-germanischen Kulturideals im katholischen Bereich bietet. Hier hat die romantische Auffassung vom Leben als Poesie („Lied“) und das „Paradies der Kindheit“ eine Heimstatt, die religiöse Erneuerung wird im Sinne idealistischer Vorstellungen und Günthers als durch Wissenschaft „erleuchteter Glaube“ begriffen. Die begeisterte Aufnahme von Simrocks Heliandübertragung (1856) und das verklärte Bild von der mittelalterlichen Mission der Benediktiner in Deutschland fügt sich in dieses Erneuerungsprogramm. Diese romantische Komponente des ursprünglichen Benediktinerplanes wird man festzuhalten haben. Dem Kreis von Männern (Knoodt, Watterich, Nickes, Brüder Wolter u. a.) ist ein gleichgestimmtes „Kreuzeskränzchen“ von Frauen eng verbunden, die sich einer pädago-

gischen Aufgabe widmen. Die bekannte Dichterin und Konvertitin Luise Hensel steht diesen sehr nahe.

Der intellektuelle Pol des Bonner Kreises, Peter Knoodt, vermittelte das Günthersche Gedankengut. Bereits vor 1848, im Wiener Güntherkreis, hatte dieser mit Baltzer die Idee eines Heilig-Geist-Klosters – eines Mitteldings zwischen Gelehrtenakademie und Kloster – an Günther herangetragen, um das Lehrsystem gesellschaftlich zu verankern. In Bonn faßt er 1848 den Plan einer Klostergründung auf der Insel Nonnenwerth und 1850 beschwört er das Vorbild von Port-Royal. Damit liegen die Elemente des Ordensgedankens – Benediktinertum und wissenschaftliche Mission – um die Jahrhundertmitte vor.

Wegen der Herkunft einiger Mitglieder vom verurteilten Hermesianismus und wegen ihrer Hinwendung zum Güntherianismus hat der Bonner Kreis das Mißtrauen des Kölner Erzbischofs, Kardinal Geissel, und seiner Kurie zu bestehen. Es scheint aber nicht nur der Güntherianismus allein zu sein, der hier einen Gegensatz begründet: es sind die Ideale eines milden, familiären und kulturliebenden Christentums und einer „schärferen", disziplinierten Kirchlichkeit („zornige", „affektierte" Kirchlichkeit nennt sie der Kreis um Reinkens), die aufeinander stoßen, wobei überdies der autokratische Charakter Geissels ins Gewicht fällt. Demgegenüber erblicken die Bonner im Breslauer Kardinal Diepenbrock, dem Beschützer Günthers und Freund der Poesie, den Idealbischof. Wir haben es beim Bonner Kreis um ein Gebilde zu tun, das – so scheint es – auch ohne Beziehung zum Güntherianismus genügend Eigengewicht gehabt hätte.

Die erste persönliche Verbindung mit den Benediktinern kam 1852 zustande über Günther selbst. Da war die neue wissenschaftliche Freundschaft mit dem Augsburger Benediktinerabt Gangauf. Entscheidend aber wurde das Interesse des Abtes von Monte Cassino, hierauf von St. Paul vor den Mauern Roms, Pappalettere, für die Günthersche Philosophie, von der er sich die Überwindung pantheistischer und protestantistischer Einflüsse auf Italien versprach. Zur selben Zeit war der Prozeß gegen Günthers Schriften an der Kurie eingeleitet worden. Pappalettere stellte sich der Verteidigung zur Verfügung, er beherbergte in St. Paul Baltzer und Gangauf, die eigens zur Rechtfertigung Günthers nach Rom gekommen waren. Die drohende Verurteilung konnte 1853 in der Tat – vor allem auch durch die Intervention des Kardinals Schwarzenberg – nochmals abgewendet werden. Beide Teile – Benediktiner und Güntherianer – erkennen sich als aufeinander angewiesen. Pappalettere bietet eine benediktinische Güntherakademie in Rom mit deutschen Kräften an. Bereits jetzt wird eine benediktinische Zweigniederlassung in Deutschland ins Auge gefaßt. Die Benediktiner erhoffen sich von dieser Verbindung neuen Auftrieb für ihren Orden, die Güntherianer wiederum eine institutionelle Stütze für ihr System. Eine Frontstellung gegen die Jesuiten, die Erneuerer der Scholastik und Gegner Günthers, zeichnet sich in dieser Phase ab.

Der Weltpriester und Philologe Nickes tritt 1853 als erster aus dem Bonner Kreis in St. Paul ein. Anlaß war die Verweigerung der wissenschaftlichen Laufbahn durch Kardinal Geissel. Ihm folgten 1855/56 die Brüder Wolter (Don Mauro und Don Placido), doch erfüllten sich Pappalettere und Nickes' hochgespannte Erwartungen von weiteren Eintritten aus dem Güntherkreise nicht. Hier scheint man doch zu sehr den Orden als Mittel zum Zweck gewertet zu haben, während die genannten Deutschen in Rom immer mehr in ihre religiöse Berufung hineinwuchsen, auch Pappalettere schloß sich den observanten Reformplänen seines Kollegen von Subiaco, des Abtes Casaretto, an. Diese Vorgänge und die 1856 erfolgte Zensurierung Günthers bewirkten, daß beide Kräfte sich auseinander entwickelten, wobei die Benediktiner von St. Paul noch entscheidenden Anteil daran hatten, daß die Güntherianer sich dem römischen Urteil unterwarfen. Eine weitere Bestärkung im Religiös-Monastischen erfuhren unsere „Deutschrömer" unter dem Einfluß der frommen und zielbewußten Fürstin Katharina von Hohenzollern-Sigmaringen, die 1859 in Rom den Benediktinern nahetrat und

den Gründungsgedanken für Deutschland förderte. Als es schließlich 1860 – begünstigt durch die politischen Ereignisse im Kirchenstaat – zur Aussendung nach dem Norden kam, war der Güntherianismus in keiner Weise mehr beteiligt; die Fürstin hatte erreicht, daß selbst Nickes, obwohl die „Zentralfigur in der Vorgeschichte der Gründung" wegen seiner engen persönlichen Verbindung zu den Güntherianern, von der Sendung nach Deutschland ausgeschlossen wurde. Die Brüder Wolter sahen sich daher in Deutschland dem Vorwurf des Verrates am Güntherianismus ausgesetzt. Auf ihrer Suche nach einer geeigneten Niederlassung und einer ersten Enttäuschung am Niederrhein (Cleve) fiel die Wahl 1862 auf das ehemalige Chorherrenkloster Beuron in Hohenzollern, damals Besitztum des Stiefsohnes der Fürstin Katharina, das diese für die Kirche zurückerwarb. Die Notwendigkeit, den ersten Novizen (Sauter) ausbilden zu lassen, führte Maurus Wolter vorübergehend nach Solesmes in Frankreich, wo er – und bald darauf auch Placidus Wolter – vom Geiste dieser Kongregation aufs stärkste beeindruckt wurde. Abt Guéranger bewog die Deutschen, sich von der cassinensischen Kongregation zu lösen. 1863 – im Todesjahr Günthers! – wurde durch Vermittlung der fürstlichen Stifterin durch einen unmittelbar päpstlichen Gründungsakt Beuron kanonisch errichtet – zur völligen Überraschung der Sendungsabtei St. Paul, die bis zuletzt regsten Anteil an den Vorarbeiten genommen hatte, aber keine weitere personelle Hilfe hatte leisten können.

In diesem Werk wird nicht nur Wollen und Strategie der Güntherianer um vieles deutlicher, darüber hinaus gewinnt unser Bild vom deutschen Katholizismus im 19. Jahrhundert in einigen Details (der Bonner Kreis um W. Reinkens!) größere Plastizität; die Gründung Beurons endlich – dieses Mutterklosters der aus der Kirchengeschichte Deutschlands des verflossenen Jahrhunderts nicht wegzudenkenden bedeutenden monastischen Kongregation gleichen Namens – tritt völlig ins Licht, wobei die ordensoffizielle Version der Gründungsgeschichte sich manche Revision gefallen lassen muß.

Was die Bewältigung des Stoffes angeht, so hat der Verfasser eine Form gewählt, die den Reichtum des Quellenmaterials ausgiebigst darbietet. Dies konnte allerdings nur auf Kosten einer fließenden Darstellung geschehen. Was in der ersten Arbeit zur Veranschaulichung und Auflockerung des abstrakten Gegenstandes beiträgt, das wirkt sich in diesem Falle bei der Lektüre hemmend aus. Wenn der Verfasser so viele Briefe in extenso zur Kenntnis bringen wollte – und die Mehrzahl der Briefe verdienen eine Veröffentlichung – so wäre der Weg der Briefedition der angemessene gewesen. Eine ausführliche Einleitung hätte deren Inhalt verarbeiten und zu gestraffter Darstellung bringen können. Doch wird das Verdienst des Verfassers, Neuland erschlossen zu haben, durch dieses unerfüllte desiderium in seiner Substanz nicht beeinträchtigt.

A. K. Huber

Franz Klüber, **Eigentumstheorie und Eigentumspolitik, Begründung und Gestaltung des Privateigentums nach katholischer Gesellschaftslehre.** Verlag A. Fromm Osnabrück, 1963, 472 Seiten, Leinen DM 48,–.

Angesichts der heute besonders drängenden Aktualität der Eigentumsfrage einerseits und der wachsenden Fülle von Traktätchen von hierzu wenig Berufenen andererseits entspricht ein geschichtlich und sachlich das Wesentliche zusammenfassendes Werk einer wirklichen Notwendigkeit. Und so hat der Regensburger Ordinarius für christliche Soziallehre, Franz Klüber, sich in dankenswerter Weise der nicht ganz leichten Aufgabe unterzogen, die Stellung der katholischen Gesellschaftslehre sowohl zur seit Jahrhunderten gewachsenen Theorie als auch zu den heutigen praktischen Fragen dazutun.

Der I. Teil „Eigentumstheorie" befaßt sich mit Begriff und Wesen des Eigentums und seiner Begründung und dem Eigentum im positiven Recht. Kern und Schwergewicht, und so grundlegend für die praktische Vermögenspolitik, bildet hierbei, wie Klüber es nennt, die Orts-

bestimmung des Eigentums im System der Güterlehre bzw. des Naturrechts. Der alte Streit hinsichtlich der Herleitung des Eigentums von der Personenhaftigkeit des Menschen (mit ihren mannigfaltigen, bis extremen Variationen) und dem Gemeinwohl als dem obersten Ordnungsprinzip, gepaart mit dem Gemeingebrauchs-Prinzip, entfaltet sich vor uns in einem schrittweisen, systematischen Aufbau (bis hin zur umstrittenen Lehre des belgischen Jesuiten Léon de Sousberghes) und macht die Rangordnung zwischen Gemeinwohl und Privateigentum als Institution, bzw. später in Form konkreter individueller Eigentumsrechte deutlich. Mit Recht ist es ein oft wiederholtes Anliegen des Verfassers, mit Nachdruck auf die Notwendigkeit des Begreifens des höheren Naturrechts des usus communis rerum (Eigentum für alle!) im Unterschied zum Instrumentalcharakter des Privateigentums und infolgedessen der grundsätzlich möglichen Aufhebbarkeit „ewiger wohlerworbener Rechte" hinzuweisen. Das Stück schließt mit einer für den katholischen Leser recht instruktiven Darstellung der Eigentumslehre der evangelischen Sozialethik (Reformatoren und Gegenwart).

Der II. Teil „Eigentumspolitik" führt in die wesentlichen praktischen Fragen der Gegenwart ein, wobei vor allem die Mitbestimmung und die Probleme der Eigentumsbildung behandelt werden. Es wird zwar nichts wesentlich Neues vorgelegt, aber allein der Umstand, daß einmal der geschichtliche Weg der Ideen Produktivgenossenschaft, Gesellschaftsvertrag, Wirtschaftsdemokratie und Mitbestimmung (anders: die Geschichte der Mitbestimmung) sowie die Probleme Betrieb und Betriebsvermögen und ihr Zusammenhang und ferner die Fragen der revolutionären Umverteilung bestehender Vermögenswerte (enttäuschend hier das Resultat in unserer Wirklichkeit) und der evolutionären Umlenkung künftiger Vermögensbildung sowie Rechte, Aufgaben und Grenzen des Staates hierbei kritisch erörtert werden, ist von besonderem Wert; der Leser erhält einen guten Einblick in die Fülle und Schwierigkeiten der Probleme und wird sicher in mancher praktischen Forderung abwägender werden oder gar ernüchtert zurückstecken. Die Dinge liegen eben in der Praxis ganz anders, als es sich die soziale Utopie ausmalt. Entscheidend bleibt die Erkenntnis des sehr mitbestimmungsfreudigen Autors (S. 421): „Gemeinwohl und Gemeingebrauch sind nicht Korrektiv, nicht nur ‚norma negativa', sondern beherrschendes Regulativ für die Ausgestaltung der Privateigentumsordnung."

Ein rund 40 Seiten starkes Literaturverzeichnis verhilft zu weiteren Spezialstudien.

Das Werk Klübers zählt ohne Zweifel zu den Leistungen von bleibendem Wert. Es bietet in lebendiger und klarer Diktion eine ausgezeichnete Einführung in die Eigentumsproblematik, wie sie die katholische Tradition durchlebt hat und wie wir sie heute zu durchleiden haben. Das Werk empfiehlt sich besonders für soziale Seminare. Einige Ausstellungen (Begriffsprobleme; Eigentum, Vermögen; exegetische Auseinandersetzungen mit Gundlach usw.) mindern seinen Wert in keiner Weise.

Paul Hadrossek

Archiv für schlesische Kirchengeschichte, Band XXIII. Im Auftrage des Instituts für ostdeutsche Kultur- und Kirchengeschichte herausgegeben von Dr. K. Engelbert, Hildesheim 1965.

Der neue Band des Archivs ist ein sprechender Beweis dafür, daß ein fruchtbares Arbeiten auf dem Felde der ostdeutschen Kirchengeschichte auch fern von den Quellen möglich ist. Er ist vom ersten Beitrag bis zum Besprechungsteil gekennzeichnet durch ein intensiv geführtes Gespräch mit der rührigen polnischen Schlesienforschung. Thematisch verlagert sich der Schwerpunkt auf das 19. und 20. Jahrhundert. Auch das hängt mit der Quellenlage zusammen. Das eigene Erleben bei der Arbeit auf den verschiedensten Gebieten des Erzbistums Breslau wird zum Erinnerungsborn, den es auszuschöpfen gilt, solange es Zeit ist.

Joseph Gottschalk macht uns mit der Biographie der hl. Hedwig bekannt, die Benigna Suchoniówna zum 10. Bande des „Polnischen Biographischen Wörterbuchs" (Breslau 1963)

beigesteuert hat. G. bietet zunächst den Text in der guten Übersetzung von Mletzko und dann aus seiner überragenden Kenntnis dieses Stoffkreises heraus zu den wichtigsten Punkten einen Kommentar. Auch dies neue polnische Hedwigsbild ist leider nicht frei von nationalistischen Trübungen und Verzerrungen. Indem G. sie behutsam aufhellt und begradigt, führt er uns tiefer in das Verständnis einer großen Epoche hinein und wird ganz gewiß auch jenseits der Grenzen gehört, wenn das Echo zur Zeit auch nur gedämpft zurückhallen darf.

Leonhard Radler beginnt mit der Veröffentlichung von „Beiträgen zur Geschichte von Würben, Kreis Schweidnitz". Er kann auf mehrere ergiebige Vorarbeiten (Wutke, Mahner u. a.) zurückgreifen und verfügt selber über eine ausgezeichnete Kenntnis der dargestellten heimatlichen Landschaft. So sind die Voraussetzungen für eine lebensvolle Geschichte eines wichtigen schlesischen Dorfes gegeben. Die ersten Kapitel „Würben im Mittelalter" und „Die Reformation in Würben" zeigen an, daß R. zunächst die Aufgliederung des reichen Stoffs in Epochenbilder vorgeschwebt hat. Leider führt er sie nicht konsequent fort, sondern geht schon im zweiten Kapitel, das die Kirchengeschichte des Ortes über die Reformation hinaus bis zur Gegenwart führt, zu Längsschnitten über. Das dritte Kapitel behandelt „Würben in Kriegszeiten", das vierte „Würben als Grüssauer Klosterdorf". Diese Aufgliederung zerreißt das lebendige Ineinanderspielen der politischen, religiösen und wirtschaftlichen Kräfte und zwingt zu ermüdendem Wiederholen und Hin- und Herverweisen. So hat man eine ungetrübte Freude nur an der Fülle bedeutungsvoller Einzelheiten. Der konfessionelle Schwebezustand in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts z. B. kann gar nicht sinnfälliger illustriert werden als durch die Schilderung der Zeit nach der Erwerbung des Würbener Kirchlehens durch Grüssau im Jahre 1586. Der Grüssauer Abt zeigt gegenüber den Wünschen des eingepfarrten evangelischen Adels ein Entgegenkommen, das wir so wenig verstehen wie seine Nachfolger im 17. Jahrhundert, die mit der heillosen Hinterlassenschaft fertig werden mußten.

Ewald Walter bemüht sich in einem ausführlichen Aufsatz um eine tiefere Deutung der religiösen Bildwerke am und im Breslauer Rathause. Die bisherigen Schilderer und Erklärer haben sich die Sache zum Teil zu leicht gemacht, zum Teil fehlte ihnen bei allem Bemühen die theologische Vertrautheit mit der Denkweise des ausgehenden Mittelalters, die erst den Schlüssel zu seiner Bilderwelt darreicht. Walter kommt einen großen Schritt voran, weil er sich mit aller Liebe in die Rätsel eines alten Bauwerkes zu versenken vermag und weil ihm aus allen Bereichen der abendländischen Kunst die Parallelen zuströmen. So kann er eine Reihe überzeugender Auskünfte erteilen, z. B. daß es sich bei der Heiligen neben dem Dache des Kapellenerkers um die hl. Dorothea, nicht um die hl. Elisabeth, handelt (S. 62) und bei der gekrönten Frau an einem der Kragsteine im nördlichen Westraum des Remters nicht um eine „Wratislavia", sondern um die Königin von Saba (S. 69—75). Das Alte Testament ist den Menschen des späten Mittelalters keine abgetane, versunkene Vergangenheit, sondern lebendige Gegenwart. Die Apostel und Heiligen des christlichen Zeitalters und so auch seine Ratsherrn und Richter stehen auf den Schultern der Propheten, im Breslauer Rathaus nicht viel anders als an den Kathedralen. Den Schlußabschnitt widmet W. der polnischen Denkmalpflege, die es für angezeigt gehalten hat, die beiden kleinen gotischen Ostgiebel des Rathauses in Renaissancegiebel umzuwandeln.

Kurt Engelbert läßt seiner Darstellung der Reformation in Schlesien (Archiv, Bd. 18—22) eine umfassende Geschichte des „Bistums Breslau im Dreißigjährigen Kriege" folgen. Unser Band bietet die Vorgeschichte von der Erhebung des achtzehnjährigen Erzherzogs Karl zum Bischof von Breslau am 7. Juli 1608 und der Bewilligung des Majestätsbriefes durch Kaiser Rudolf II. am 20. August 1609 an. Der junge Bischof gewinnt trotz seiner hochmögenden Beziehungen nur langsam ein größeres Gewicht im großen Kräftespiel. Seine Zusammenarbeit mit dem an tüchtigen Männern reichen Domkapitel wird in helles Licht gerückt. Die Domherren haben ihm die Erfahrungen eines langen Lebens und den klaren Einblick in die schle-

sischen Sonderverhältnisse voraus. Deshalb warnen sie 1614 und 1615 vor einer Einschaltung des Gnesener Erzbischofs oder des polnischen Königs (S. 116f., 130). Wie recht sie haben, zeigt der schlesische Fürstentag vom 27. November 1616. Er benützt die Verwendung König Sigismunds für seinen bischöflichen Schwager Karl in seinem Ringen mit den rebellischen Neißern dazu, dem Kaiser die Steuern vorzuenthalten, „da man dieselben womöglich zum Schutze des Landes benötige" (S. 138). Die kirchenpolitische Situation, wie sie sich in Schlesien im verhängnisvollen Zwielicht des Majestätsbriefes herausbildete, ist noch nie mit solcher Sorgfalt und Umsicht geschildert worden wie hier. E. macht deutlich, daß die langanhaltenden Spannungen mit Notwendigkeit zu einem Kampf auf Leben und Tod führen mußten.

Jochen Köhler behandelt in seinem Beitrag „Ein Predigtereignis für Schlesien" die berühmte Kanzelrede, die Heinrich Förster 1844 am 24. Sonntag nach Pfingsten im Breslauer Dom über Mt. 13,25 (Als die Leute schliefen, kam der Feind ...) gegen Johannes Ronge gehalten hat. Er stellt sie in einen größeren zeitgeschichtlichen Rahmen und schöpft dafür vor allem die „Historisch-politischen Blätter" von 1844 bis 1848 aus, die auch sonst eine ergiebige Quelle für die schlesische Kirchengeschichte darstellen.

Eine große Freude für den weiten Kreis dankbarer Schüler und Verehrer Seppelts ist es, daß das Archiv nun die Erinnerungen an ihn herausbringt, die Josef Negwer bereits in seinem Todesjahr 1956 aufgezeichnet hat. Sie stellen eine erwünschte, an persönlichen Zügen reiche Ergänzung zu Hubert Jedins Würdigung anläßlich des 70. Geburtstages (Archiv, Bd. 10) und zu den Nachrufen Engelberts (Archiv, Bd. 15) und Panzrams (Historische Zeitschrift 186, 2) dar.

Einen wichtigen Beitrag zur jüngsten Geschichte des Bistums Breslau liefert Alfred Sabisch mit seiner kirchenrechtlichen und zeitgeschichtlichen Würdigung der Bestellung des Stadtdechanten Kasimir Lagosz zum Breslauer Kapitelsvikar am 26. Januar 1951. S. berichtet als Miterlebender, als Berater und Freund des verehrungswürdigen Domkapitulars Franz Niedzballa in dunkler, an schwerer Verantwortung überreichen Zeit. Als genauer Kenner der Vorgänge ist er in der Lage, die Darstellung anderer Gewährsleute, die keinen so unmittelbaren Einblick hatten, vor allem Nikolaus von Lutterottis, in wesentlichen Punkten zu berichtigen und dem Bilde im ganzen eine echtere Tönung zu geben. Wie die umfassende Studie über die Freilegung der ältesten Bischofsgräber im Breslauer Dom (Archiv, Bd. 20) ist auch diese Arbeit des Verfassers von hohem Quellenwert. Als aufschlußreicher Beitrag zur Charakteristik Kardinal Wyszynskis besitzt sie zudem eine bedeutende Aktualität.

Unter dem Titel „Schlesische Priester im Dritten Reich" veröffentlicht Engelbert Auszüge aus der Chronik des Erzbischöflichen Generalvikariats in Breslau über mehr als hundert Priester der Diözese, die in den Jahren 1940 bis 1943 eingesperrt, ausgewiesen oder in Konzentrationslager gebracht wurden. Die Chronik wurde von Kapitularvikar Bischof Dr. Ferdinand Piontek geführt. Die Aufzeichnungen von 1944 sind bei der Belagerung Breslaus wahrscheinlich zugrunde gegangen. Aus leider allzu begründeter Sorge vor Haussuchungen beschränkte sich der Chronist auf ganz knappe, zurückhaltende Angaben. Sie sprechen eine um so beredtere Sprache und sollten den Nachgeborenen vorgelegt werden, wenn es sie gelüstet, über die katholische Kirche im Dritten Reich Gerichtstag zu halten.

Die beiden letzten Beiträge leiten zum Besprechungsteil über. Der erstere setzt sich mit einem Aufsatz über „Le rôle de l'Eglise dans l'histoire des liens entre la Pologne et la Silésie" auseinander, den sein Nachfolger in der Leitung des Breslauer Diözesanarchivs, Wincenty Urban, in der Pariser Zeitschrift „Cahiers Pologne-Allemagne — Faits et Documents" 1959 und 1960 veröffentlicht hat. Der Verfasser schrieb polnisch; es ist also möglich, daß die eine oder andere falsche Nuance auf Kosten des Übersetzers geht. Es handelt sich aber im ganzen um eine Tendenzschrift, die dazu bestimmt ist, dem unkundigen Westen die Überzeugung beizubringen, „daß die der polnischen Verwaltung unterstellten deutschen Ost-

gebiete immer polnisches Land gewesen sind" (S. 243). „Das Eindringen der deutschen Siedler" habe nur dem Zweck gedient, „in Schlesien alles auszulöschen, was an Polen und die Bande erinnern konnte, welche dieses Land mit seiner Vergangenheit verknüpfte" (S. 244). Wie immer wird aus der ehemaligen Zugehörigkeit des Bistums Breslau zur Erzdiözese Gnesen Kapital geschlagen und die Tatsache geflissentlich verschwiegen, daß das Band seit Jahrhunderten faktisch gelöst war. Auf Urban als Gewährsmann gehen dann Reden wie die des Kardinals Wyszynski am 1. September 1965 oder die des Titularbischofs Kominek am Jahrestag der „Befreiung der deutschen Ostgebiete" zurück, der aus der angeblichen kirchlichen Zugehörigkeit zu Gnesen folgerte, „Breslau sei auch dann eine polnische Stadt gewesen, als es außerhalb der polnischen Staatsgrenzen gelegen habe" (S. 246).

Ein bei weitem positiveres Bild von polnischer Geschichtsforschung gewinnen wir aus der ergiebigen Sammelbesprechung von A. Sabisch. Auch hier stehen Arbeiten W. Urbans im Vordergrund, aber Arbeiten weniger tendenziöser Art. In den Cahiers wird die bedeutsame Tatsache, daß die Breslauer Bischöfe den Oberschlesiern die Pflege ihrer Muttersprache im kirchlichen Bereich bis zuletzt gesichert haben, lediglich im nationalistischen Sinne ausgebeutet und aus der Berücksichtigung des Polnischen in den Breslauer Ritualien ein Anspruch Polens auf Oberschlesien abgeleitet (S. 248). In seiner Arbeit „Predigt und Religionsunterricht in polnischer Sprache zu Preußischer Zeit im Breslauer Bistum" (Krakau 1963) erkennt Urban dagegen „das Bemühen der Fürstbischöfe und der Diözesanbehörden Breslaus um die Erhaltung und den Schutz der polnischen Sprache in den Kirchen ausdrücklich an". Dies Bemühen ist in seiner rein seelsorgerischen Zielrichtung um so höher zu bewerten, als es sich gegen den ausgesprochenen Germanisationswillen des Staates durchzusetzen hatte (S. 258—259). Wichtig wäre in diesem Zusammenhang einmal eine gemeinverständliche philologische Untersuchung über den sprachlichen Charakter dieses im Gottesdienst in Oberschlesien angewandten Polnisch und seine Mittlerstellung zwischen der oberschlesischen Mundart und dem Hochpolnischen. Die Untersuchung hätte natürlich auch das religiöse Schrifttum und den Wortschatz der oberschlesischen Protestanten polnischer Zunge einzubeziehen. Es ist doch wohl so, daß das oberschlesische Volk mit dem Schriftpolnischen Jahrhunderte hindurch nur durch das Gebet- und Gesangbuch Verbindung hatte. — Eine Reihe schätzenswerter Arbeiten Urbans und Swierks sind den geistlichen Bibliotheken Schlesiens gewidmet. Sie bauen, wie der Besprecher vielleicht etwas deutlicher hätte herausstellen können, auf deutschen Vorarbeiten auf oder haben doch in vergleichbaren Studien von Rother, Klapper und anderen zum mindestens Vorläufer. Auch die polnischen Arbeiten zur schlesischen Kunstgeschichte bauen auf deutscher Forschung auf. Bei der rühmlich genannten Arbeit von Tadeusz Dobrzeniecki über die „Piastengrabmale in Schlesien bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts" (Warschau 1964) hätte z. B. auf die köstliche Studie hingewiesen werden können, die Bretschneider dieser Denkmälergruppe im 65. Band der schlesischen Geschichtszeitschrift (1931, S. 258—270) gewidmet hat.

Vielleicht dürfen wir eine Untersuchung wie die Edward Karwots über den Zauberkatalog in der „Summa de confessionis discretione" des Raudener Zisterziensers Rudolf aus der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts als typisch ansehen (Breslau 1955). Der Verfasser unterstellt, daß es sich dabei um eine originale Arbeit Rudolfs handelt, die Frucht seiner in Rauden gesammelten Erfahrungen und Beobachtungen, die er seinen Mitbrüdern gewidmet habe als „ein praktisches Hilfsmittel für die Seelsorge an einem ländlichen, ortsansässigen, nicht zugewanderten Volke", heute Autochthonen genannt (S. 262). Wenn diese Unterstellung zuträfe, dann hätten wir in der Tat eine frühe und daher unschätzbar wertvolle Quelle für das bodenständige schlesische Volkstum vor uns. Wir gönnen dem polnischen Verfasser seine Entdeckerfreude und halten es weiter mit Joseph Klapper, dem besten Kenner der mittelalterlichen Handschriften der Breslauer Universitätsbibliothek. Nach ihm handelt es sich bei

Rudolfs Summa um ein „in Mitteldeutschland vor 1250 entstandenes und in Schlesien durch Abschriften verbreitetes“ Werk, dessen Wert darauf beruht, daß es von altertümlichen Vorstellungen und Brauchtümern Kunde gibt, die der östliche Siedlungsboden treuer bewahrte als das Altland. (Geschichte Schlesiens, Bd. 1, 3. Aufl., S. 505.)

Wenn wir so von den Ergebnissen der jungen polnischen Schlesienforschung auch nur mit Vorsicht Gebrauch machen können, so wollen wir doch an ihrem frischen Elan unsere ganze Freude haben. Er mag uns davor bewahren, daß wir müde werden und aufhören, um ein echtes Bild der Vergangenheit unserer schlesischen Heimat zu ringen. Das einseitige Herausarbeiten spezifisch deutscher und spezifisch polnischer Wesenszüge fördert nur halbe Wahrheiten und ganze Lügen zu Tage. Es gilt, wie Sabisch es gegen Ende seines reichen Überblicks fordert (S. 266), das abendländische Gemeinsame in der Entwicklung beider Völker sichtbar zu machen. – Den Schluß des Bandes bilden 20 Besprechungen.

Gotthard Münch, Heppenheim

Keßler, Gertrud und Ulrich, Therese, **Kommentar zum Neutestamentlichen Teil des Glaubensbuches I.** (Handbuch für die Glaubensunterweisung des 3. und 4. Schuljahres im Anschluß an das Glaubensbuch der deutschen Bistümer, herausgegeben von Dr. Theodorich Kampmann, o. Professor für Religionspädagogik und Kerygmatik.) Paderborn 1963.

Der vorliegende Kommentar ist das Ergebnis langer Erfahrung und vielfacher Erprobung durch den Hegge-Kreis. Es wollen nicht nur brauchbare Unterrichtshilfen geboten werden, sondern auch eine tiefere bibeltheologische Durchdringung in den „Biblischen Vorüberlegungen“, in welchen die Verkündigungsmitte erschlossen wird, auch wenn diese aus kinderpsychologischen Erwägungen nicht bei jeder Katechese dargelegt werden kann; aber „desungeachtet muß der Katechet selbst die ganze Botschaft gehört haben“ (IX).

Die Aufgliederung einer jeden Katechese folgt dem Schema: Vorbereitende Aufgabe und vorbereitendes Gespräch – Darbietung – Erschließung – Anwendung.

Die heilsgeschichtliche Linie wird stets sichtbar gemacht, daher auch die zahlreichen Hinweise auf das AT, die das Ganze göttlichen Heilsgeschehens aufzeigen, seine Vollendung im NT finden lassen. Erfreulich ist die heilsökonomische Sicht, daß nämlich jenes Heilstun Gottes in Christus auch für uns sich ereignet hat, wenn auch diese heilsökonomische und vor allem die heilsvergegenwärtigende Erschließung deutlicher und noch öfter ausgesprochen werden sollte.

Wie das Glaubensbuch selbst, so ist auch der Kommentar bemüht, den kerygmatischen Gehalt einer Bibelperikope sehr oft im anschließenden Gebet zur „Anwendung“ zu bringen, darin die gläubige Antwort zu geben und so zu einem Beten aus biblischem Gehalt zu führen.

Befremdend jedoch erscheint der Mangel einer Führung vom neutestamentlichen Geschehen zur Liturgie. Muß nicht alttestamentlicher Vor-Vollzug, neutestamentlicher Voll-Vollzug und liturgischer Nachvollzug eine Einheit bilden? Ist nicht gerade im 3. und 4. Volksschuljahr eine gute Gelegenheit, mit der Vorbereitung der Kinder auf den ersten Sakramentenempfang auch zur Mitfeier der Liturgie zu führen? Eine Neuauflage wird daran nicht vorüber gehen dürfen!

Dennoch ist vorliegender Kommentar ein brauchbares Handbuch für den Katecheten, besonders wegen seiner weisen Beschränkung wie durch seine klare Gliederung.

J. Rabas/Würzburg

Theodor Filthaut, **Politische Erziehung aus dem Glauben.** (Grünewald-Reihe), Matthias Grünewald Verlag Mainz 1965, 126 Seiten, kart. DM 9,80.

Man muß Filthauts Feststellung zustimmen, daß bereits im Religionsunterricht „die aus der Religiosität des Menschen kommenden Kräfte für die politische Wirklichkeit zu aktivieren sind“, denn Gottes Heilsgeschichte vollzieht sich im Rahmen geschichtlichen Geschehens und damit auch in unseren politischen Entscheidungen, die jedoch nicht aus moralischen Überlegungen, sondern aus echter Glaubensbegründung kommen müssen, wenn auch F. die Schwierigkeiten einer politischen Entscheidung aus dem Geiste Christi durchaus sieht. Motiv soll sein der aus dem Glauben genährte Wille, den Menschen zu helfen, wobei die christliche Hoffnung auf eine kommende Welt erst die Größe politischen Handelns in dieser Welt sichtbar macht. Daher kann auch nicht der brave Untertan Ziel einer christlichen Erziehung zu politischem Handeln sein, sondern das Bewußtsein der eigenen Mitverantwortung für die Menschen vor Gott. Möglichkeiten einer solchen Erziehung zu politischem Handeln sieht F. schon im Methodischen, nämlich in der Führung zur Verantwortung, zur Achtung vor anderen Meinungen, zum selbständigen Denken; inhaltlich lokalisiert er sie insbesondere in der Lehre von Gottes und seiner Schöpfung und von der Wiederkunft des Herrn.

Gerhard Mücher behandelt dann die politische Erziehung in der Volksschule. An den Lehrstücken 107 und 112 des katholischen Katechismus bespricht er zwei Grundfragen politischer Erziehung. Bei den schulpraktischen Möglichkeiten fordert er zunächst die Überwindung des individualistischen Bildungsdenkens und deckt dann politische Erziehung als Prinzip im Katechismus auf. Zu den Grundphänomen politischen Handelns zählt er das Mitmenschsein, das Verantwortlichsein, das Engagiertsein, das Maßhalten und das Offensein für Fragen. Zwei Beispiele runden die Ausführungen gut ab.

Franz Kamphaus behandelt die gleiche Aufgabe in der Berufsschule, verbleibt jedoch mehr in theoretischen Darlegungen. Wolfgang Offele untersucht auf eine politische Erziehung in der Glaubensunterweisung der höheren Schulen hin die Lehrpläne und Lehrbücher.

Die Lektüre dieses Büchleins wird jedem Religionslehrer reiche Anregung bieten; die Literaturangaben ermöglichen Vertiefung und Erweiterung. Zu bedauern ist jedoch, daß die Fragen politischer Einstellung unerwähnt bleiben, die unserem Volk heute mit einer ungeheuren Wucht sich aufdrängen: Fragen unseres Verhältnisses zum „Osten“, seinen Menschen und der dort herrschenden Ideologie.

J. Rabas, Würzburg

Franz Pöggeler (Hg.), **Das Wagnis der Schule. Ideen und Grundsätze der modernen katholischen Schulbewegung.** Unter Mitarbeit von Karl Erlinghagen, Josef Esterhues, Adolf Heuser. *(Das pädagogische Gespräch – Aktuelle Veröffentlichungen des Willmann-Instituts München–Wien).* Verlag Herder Freiburg–Basel–Wien 1963, Okt. 144 S., kart. DM 8,80.

Fr. Pöggeler bietet in seinem ersten Beitrag eine gediegene Einführung in den Sinn schulischer Erneuerung, grenzt die gegenwärtige Erneuerungsbewegung ab gegen die früheren Versuche der „Reformpädagogik“ und anerkennt das Mitspracherecht der Gesellschaft und die Berücksichtigung der realen Lebenssachverhalte in den Fragen der Reform unseres Schulwesens. Den Bemühungen um ein modernes Schulwesen fehlt nach P. „eine pädagogische Teleologie“ und eine „pädagogische Prinzipienlehre“, die zurückgreifen müssen auf den „Ursinn der Schule“, der letzthin eine „geistig-religiöse Entscheidung“ darstellt.

K. Erlinghagen legt mit „Mut zu aufrichtiger Unvoreingenommenheit“ die geistigen Unterströmungen dar, die sich in der gegenwärtigen Diskussion um eine Erziehungs- und Schulreform wohl nur unterschwellig geltend machen, aber ungleich wichtiger sind als die offen ausgesprochenen Motive und Zielsetzungen. Angesichts der in der gegenwärtigen Diskussion

vorgebrachten Gestaltungsmotive, die E. von einer gewandelten Bildungssituation, vom Bildungsgut, vom Schüler und von der Schulorganisation her bestimmt sieht, rät er zur Vorsicht mit der Berufung auf „katholische Erziehungsprinzipien"; es sollte eher von dem Versuch gesprochen werden, katholische Grundsätze auf die Wirklichkeit anzuwenden.

A. Heuser will in seiner Theologie einer Schule für katholische Christen sowohl die Unbedingtheit der Norm von Glaube und Sittlichkeit wie auch die zu gestaltende Wirklichkeit berücksichtigt sehen. Hier scheint eine stärkere Betonung der christlichen Erziehung als Hilfsdienst für einen eigenwertigen Weltdienst aus dem Glauben angebracht.

J. Esterhues gibt dann einen kurzen Überblick über den Anteil der Katholiken an der Schulreform in den letzten Jahrhunderten.

Der umfangreichere letzte Beitrag der Schrift stammt wiederum vom Herausgeber selbst; es ist eine geschichtliche Übersicht über „Katholische Erziehung und Schulreform im 20. Jahrhundert". Das Interesse in der Entwicklung eines modernen pädagogischen Denkens nach 1945 innerhalb des deutschen Katholizismus findet nur wenig Nahrung, wenn auch manches erwähnenswert ist; so das Mädcheninternat in dem Kloster Wald, die sich entwickelnde Europaschule der Jesuiten in Büren i. W. und im außerschulischen Raum die verschiedenen Bildungsversuche katholischer Institutionen.

Eine Überlegung drängt sich auf: Ob die deutschen Katholiken ihre Kräfte um die Erziehung ihrer Kinder richtig lokalisieren? Wären echte Versuche um ähnliche Bemühungen wie in Holland (Montessori-Schulen), die es bereits in Deutschland gibt, oder wie in Frankreich (Charles-Péguy-Schulen und Schulen von Madeleine Daniélou) nicht lohnenswerter als der Kampf um ein großes Netz katholischer Bekenntnisschulen?

J. Rabas, Würzburg

Georges Gurvitch, **Dialektik und Soziologie** (Soziologische Texte, Band 23), Hermann Luchterhand Verlag, Neuwied und Berlin 1965, 333 Seiten, DM 24,–.

Der Autor dieses Buches hat vor kurzem noch den Lehrstuhl für Soziologie an der Sorbonne innegehabt. Am 12. Dezember 1965 ist er im Alter von 70 Jahren in Paris gestorben. Er stammt aus Noworossijsk am Schwarzen Meer. In Heidelberg hörte er die Vorlesungen von Emil Lask. Hier ist er auch mit der Soziologie Max Webers in Berührung gekommen. Die neukantianische phänomenologische Richtung hat sein geistiges Antlitz geprägt. In Paris vollzog er unter dem Einfluß der Durkheim-Schule seinen Übergang zur Soziologie. Gleichwohl ist in seinen Werken der Einfluß Schelers noch stark spürbar.

Der Autor will mit seiner Schrift den Nachweis erbringen, die Soziologie sei – mehr denn alle anderen Wissenschaften – auf die dialektische Methode angewiesen, ja man könne den eigentümlichen Gegenstand der Soziologie gar nicht erfassen, wenn die Dialektik als Methode abgelehnt wird. Denn nur mit ihrer Hilfe könne man sich einer Gesamtschau versichern, die dem mehrdimensionalen Charakter der sozialen Wirklichkeit gerecht wird. Die Dialektik verhelfe überdies zur Konstruierung der soziologischen Typen, die sich auf Gruppen, Klassen und Globalgesellschaften beziehen.

Von hier aus versteht man die Definition der Soziologie, die Gurvitch seinem Traité de Sociologie entnimmt. Sie ist eine Wissenschaft, welche die sozialen Totalphänomene in der Einheit ihrer Aspekte und Bewegungen untersucht, indem sie diese in dialektisierten Typen von mikrosozialem, gruppenhaftem und globalem Charakter in ihrem Aufbau und Abbau erfaßt.

Ob es sich nun um das Problem der Verbindung von allgemeiner Soziologie oder soziologischer Theorie und empirischer Forschung handelt – es ist das eine besonders aktuelle Frage – oder ob das Problem der Beziehungen zwischen Verstehen, Beschreiben und Erklären in der Soziologie Gegenstand der Untersuchung ist oder schließlich das Problem der Bezie-

hungen zwischen Soziologie, Geschichte und den besonderen Sozialwissenschaften, keines dieser Probleme lasse sich – das will der Autor in seinem Werke zeigen – ohne Rückgriff auf die Dialektik vertiefen oder lösen.

Nach einer Einführung, die sich mit dem Schicksal der Dialektik befaßt und eine vorläufige Charakterisierung der Dialektik bereitstellt, bietet er im ersten Teil seines Werkes die Geschichte der Haupttypen der Dialektik: die Dialektik bei Platon, Plotin, Kant, bei Fichte, Hegel, Proudhon, bei Marx und bei Sartre.

Alle historisch bekannten Dialektiken, meint der Autor, hatten Apologiecharakter. Sie standen unter dem Einfluß von vornherein angenommener dogmatischer Gesichtspunkte. Gurvitch macht das ebenso an Plato wie an Plotin deutlich; er findet das nicht weniger bei Leibniz und bei Hegel als bei Proudhon und bei Marx bestätigt. Proudhon und Marx binden zwar die Dialektik an den realen Kampf, an die Gesellschaft in der Bewegung. Jedoch sprechen beide im voraus von einer Versöhnung: Proudhon von der universalen Versöhnung durch den universellen Widerspruch, Marx von der Versöhnung des entfremdeten Menschen mit seiner Gesellschaft. Gurvitch will die Dialektik weder in Abhängigkeit von Marx noch im Zusammenhang mit Hegel verstanden wissen. Denn beide Autoren sieht er einer Geschichtsphilosophie verpflichtet, die eben – weil dogmatisch verfälscht – den größten Feind des historischen Wissens darstellt. Der Autor rückt die Dialektik gleichermaßen von der Rhetorik ab, von der Kunst der unfruchtbaren Diskussion, von der Kunst, über alles und nichts zu reden. Dialektik ist nach seiner Auffassung kein heuristischer Kunstgriff. Dialektik ist vielmehr eine traditionelle philosophische Weise der Wirklichkeitsinterpretation und zugleich die Bewegungsform der Wirklichkeit selbst.

Diese Methode will Gurvitch reinigen, „entdogmatisieren", wie er sagt. Auf dem Wege über diese Reinigung gelangt der Autor zu einem Verfahren, das er Hyperempirismus bzw. dialektischer Realismus nennt. Hinter diesem Ausdruck verbirgt sich ein Erfahrungsbegriff, der in der Richtung Husserls und Schelers weitergebildet ist. Gurvitch hält dafür, die Wirklichkeit sei so wandelbar, daß man ihr gegenüber immer mit Überraschungen rechnen müsse. Deshalb sei auch geboten, das Bild, das man sich von ihr mache, ständig zu korrigieren und der Wirklichkeit immer von neuem anzupassen. Dem objektiven Charakter der Wirklichkeit könne nur gerecht werden, wer sich einer beweglichen, einer eng gestaffelten Begrifflichkeit bedient.

Die hier entwickelte Methode will der Autor nicht als platten Empirismus oder gar als Positivismus verstanden wissen. Zumal der Positivismus sich nur auf Tatsachen und auf den Verstand stütze, der die Tatsachen allein feststellen könne, während er, der Positivismus alles, was über diese gesicherten Tatsachen hinausgehe, als chimärisch, metaphysisch, negativ, und auf „Dialektik" gegründet ablehne. Die von Gurvitch propagierte Methode ist auf ein Objekt bezogen, das in der Vielfältigkeit der sozialen Tatsachen besteht, nämlich der Gesellungen und Gruppenformen, die sich nicht auf qualitative und diskontitunierliche Typen reduzieren lassen. Der soziale Gegenstand kann nur als soziales Ganzheitsphänomen erkannt werden. In diesem Prozeß der Erkenntnis werden die Typen auf eine begriffliche Weise erfaßt. Weiter reicht die Erkenntnisfähigkeit der Soziologie nicht. Sie ist bei Gurvitch nichts anderes als eine Typologie der gesellschaftlichen Totalitäten.

Im zweiten Teil des Buches stellt der Autor die bedeutsamsten Aspekte der Dialektik heraus, wenn er ihren Bereich als Bewegung der Totalisierung und Enttotalisierung der menschlichen Lebensbereiche begreift. Dialektik ist eine reale Bewegung. Sie betrifft die menschliche Wirklichkeit, deren besonderes Kennmal eben der gesellschaftliche Charakter ist. Die Dialektik ist ferner eine Methode, und zwar eine Methode des Erfassens und Kennenlernens der Bewegung der realen menschlichen Totalitäten. Näherhin wird diese Methode dahin bestimmt, daß sie zuallererst die Zerstörung aller alteingeführten und kristallisierten

Begriffe anstrebt, daß sie die Mumifizierung, die Versteinerung der Begriffe zu verhüten sucht. Die Gefahr der Verfestigung der Begriffe rührt daher, daß der Mensch verfehlt hat, sowohl die sozialen Ganzheiten „en marche" zu erfassen und zugleich das Ganze mit seinen Teilen, die sich gegenseitig erzeugen. Ferner enthält die dialektische Methode immer ein Element der Negation, weil sie die Ausschließlichkeit des Diskursiven leugnet. Schließlich – und das ist ein Merkmal, das Gurvitch mit besonderem Nachdruck heraushebt, bedeutet die dialektische Methode das stets bemühte Angehen gegen jede Vereinfachung, Erstarrung oder Sublimierung der realen menschlichen Totalitäten in der Erkenntnis.

Nach dieser Charakterisierung stellt der Autor die Mannigfaltigkeit der operativen dialektischen Verfahrensarten und ihre Anwendung in der soziologischen Forschung heraus. Die dialektische Methode präsentiert sich nämlich in vielerlei Abwandlungen. Gurvitch zählt fünf ihrer Formen auf: die dialektische Komplementarität, die er wiederum in drei verschiedenen Spielarten zeichnet: als Komplementarität von unechten Alternativen, die sich nachher als Nicht-Alternativen erweisen, als Komplementarität von Kompensationen und als Komplementarität von Elementen, deren Bewegung in der gleichen Richtung verläuft. Hier sind stets Begriffe oder Elemente im Spiel, die sich innerhalb derselben Ganzheit ergänzen. Die zweite Spielart stellt die gegenseitige dialektische Implikation dar; die dritte besteht in der dialektischen Ambiguität, die vierte in der dialektischen Polarisierung und die fünfte in der dialektischen Perspektivenreziprozität. Seine letzte Betrachtung gilt der Dialektik zwischen Soziologie und den übrigen Sozialwissenschaften.

Gurvitch hat mit dieser seiner Schrift sich selbst ein schönes Monument gesetzt, das ihn in seiner kritischen Haltung, in seiner unbeirrbaren Hellsicht und in seinem fremdländisch anmutendem Denkstil unverwechselbar und lebendig in die Erinnerung zurückruft. Das Buch mag Kritik herausfordern; doch bietet es manche Anregung, für die man dem Autor dankbar ist.

Lutz Geldsetzer hat es mit einem Nachwort versehen; es ist das eine gute Würdigung des Autors und seiner Leistung. Hier kommt auch der wissenschaftliche Werdegang zur Sprache; hier werden die Grundthemen seiner Soziologie eindrucksam vor Augen geführt.

Eduard J. M. Kroker

Walter Doskocil, **Recht auf die Heimat – Pflicht zur Heimat.** (Schriftenreihe der Ackermann-Gemeinde 19). München 1964, 56 S., DM 2,–. – Auslieferung: Ackermann-Gemeinde (8) München 23, Postf. 149.

Walter Doskocil, bereits durch mehrere Aufsätze zur Frage „Recht auf die Heimat" hervorgetreten, schenkt uns hier einen kursorischen, aber sehr positiven Beitrag zur großen Rechtsfrage unserer Zeit. Eigentlich sind es zwei Beiträge, die in einem Bändchen erschienen sind, wie es auch der Titel besagt; beide stehen in innerem Zusammenhang, beidemal ist dem Juristen eine theologische Stellungnahme Ausgangspunkt. Im ersten Beitrag setzt sich der Verfasser mit den Thesen von Karl Barth (wiedergegeben im Anhang S. 49 f.) auseinander, in der zweiten Studie stützt er sich auf die Enzyklika „Pacem in terris".

Zu I) D. faßt zunächst zusammen, was zur Frage auf akademischem Boden bereits veröffentlicht ist und was er offensichtlich sorgfältig und kritisch verarbeitet hat. Nach der grundlegenden und mutigen Ansprache Pius' XII. vom 20. 2. 1946 (AAS 38, 1946, 147; verdeutscht bei Doskocil S. 10) verweist der Verfasser (ich zitiere in seiner Reihenfolge) auf Rabl, Laun, Bülck, Raschhofer, Kindermann, Doms, Lemberg, Rogge, Hadrossek, Grentrup, Braunstein, Fukas, Urbanek, Peeters, Gundlach, Lange, Veiter, Gülzow, Petersmann (weitere Autoren folgen im Verlauf der zitationsreichen Arbeit). Damit hat der Münchner Gelehrte bereits eine breite Front aufgestellt gegen die Thesen des Baseler reformierten Theologen Karl Barth, dem

er hier eine Überforderung zugute hält: „Bei allem Bemühen, Karl Barths Thesen positive Seiten abzugewinnen, kamen wir immer wieder zu der Überzeugung, daß es vielleicht nicht ganz glücklich war, ihn um seiner Autorität willen auf ein Thema hin anzusprechen, dem er im Grunde genommen doch ferne steht. Sichtlich unzureichende Kenntnis der facta historica paart sich mit manchen Überlegungen, die wir zum Teil nicht anders anstellten, als wir uns mit dieser Frage zu befassen begonnen haben." Barths Thesen lassen sich bekanntlich in dem Satz zusammenfassen: Heimat ist eine unverdiente Gabe.

Den Fragen, was Heimat und was Recht auf die Heimat ist, schickt D. einen historischen Tatbestand zur Vertreibung voraus, der die kausalen Zusammenhänge klarstellt. Den Heimatbegriff, um den u. a. das Zentralkomitee der deutschen Katholiken auf der Arbeitstagung in Ettal 1960 wissenschaftlich gerungen hatte, und der von P. Gundlach mit mir – ob der rechtlichen Faßbarkeit – zunächst auf den römisch-rechtlichen Domizilsbegriff eingeengt wurde, bestimmt Doskocil, ohne letzte Gültigkeit zu beanspruchen, als „raumgebundene soziale Lebensordnung". Im Bekenntnis der dieser Lebensordnung inhärenten sozialen Gemeinschaft zu jedem ihrer Glieder und im Bekenntnis des einzelnen Gliedes zu dieser Gemeinschaft wird Heimat zu einer Kategorie des Rechts. Um zur persönlich erlebten Heimat zu werden, bedarf es der Entfaltung dieses Grundsachverhaltes in der Vielfalt der Bezüge, die die Lebensordnung und den ihr zugehörigen Lebensraum individuell näher bestimmen und gestalten. Diese soziologisch vertiefte und erweiterte Sicht verdient Anerkennung. Das Recht auf die Heimat wird dann als ein gegenseitiges Rechte- und Pflichtverhältnis zwischen Individuum und sozialer Gemeinschaft deutlich dargestellt, es gipfelt in der unmißverständlichen Aussage, daß der Potsdamer Beschluß unsittliche Bestimmungen enthält, die einen widerrechtlichen Eingriff in die gottgewollte Ordnung der Welt bedeuten, soweit diese die irdische Heimat des Menschen betrifft. Diese klare Feststellung des Autors kann nicht oft genug wiederholt werden, bis sie zu vollem und allgemeinem Bewußtsein – auch der Nutznießer der Vertreibung – geworden ist.

Mit dem Schlußsatz „Mag jede Restitution eines gestörten Rechtes – bei der Heimat sicherlich in erhöhtem Maße – problematisch sein, so darf solches nicht dazu verleiten, das Recht selbst problematisch zu machen" leitet D. logisch und juristisch zum Problemkreis der Wiedergutmachung über, den er mit der direkten Frage „Rückkehr in die verlorene Heimat?" überschreibt.

Der Verfasser sieht die Wiederherstellung des durch die Massenvertreibung gestörten Rechtszustandes in der aequitas, jener Milde, welche die Strenge des Gesetzes zur letzten Vollendung vollkommenen Rechts verfeinert, wobei von der Gegenseite verlangt wird, daß der Wiedergutmachungsanspruch der Vertriebenen grundsätzlich anerkannt und der Wille an den Tag gelegt wird, zu seiner Verwirklichung den letztmöglichen Beitrag zu leisten (S. 28). In diesem Kapitel würde der Rezensent einen Hinweis auf seine bzw. eine Auseinandersetzung mit seiner Studie „Naturrechtliche Überlegungen zur Wiedergutmachung der Vertreibung" (*Königsteiner Blätter* 1962, Nr. 3 und 4, 77–83) gerne sehen. Füglich beendet D. seinen ersten Beitrag mit dem Hinweis, daß zur Natur des Menschen als des auf Gott bezogenen Geschöpfes nun einmal Heimat gehört. Man kann das mit ihr verknüpfte Recht lange genug mißachten, doch – und es wird hier die tschechische Feststellung von Kopal in „Právo na domov" aufgegriffen – „Das Faktische kann niemals den rechtswidrigen Charakter eines Verbrechens aufheben, auch wenn es eine gewisse Zeit dauert, bis es zur Wiederherstellung des Rechtszustandes kommt". Zweifelsohne kommen die elementaren Kräfte zum Durchbruch. Sie vor Eintritt einer Katastrophe in die rechten Bahnen zu lenken, sollte heute unsere Aufgabe sein. Auch diesem begründeten Wunsche schließen wir uns gerne an!

Zu II) Im zweiten Teil seines Werkes (so kann man es trotz der Kürze und Knappheit ob seiner Gedankenfülle nennen) unternimmt Doskocil einen Auslegungsversuch zur Enzyklika

Johannes' XXIII. „Pacem in terris". Das Rundschreiben, das die Menschenrechte unter dem Aspekt christlicher Naturrechtslehre entfaltet, statuiert auch für jeden Menschen das Recht, in seinem Heimatstaat zu verbleiben und dort nach seinem Willen den Wohnsitz zu wählen (*AAS* 55, 1963, S. 263).

Der Seelsorgspapst stellt den Menschenrechten eine jeweils doppelte Pflicht gegenüber — die Pflicht der Rechtsinhaber, diese Rechte „als Zeichen ihrer Menschenwürde zu beanspruchen, während die übrigen Menschen die Pflicht haben, die Rechte anzuerkennen" (S. 39). So werde, wie Doskocil ausführt, nach dem Ordnungsbild dieser reichhaltigen Enzyklika nicht nur ein Recht auf die Heimat, sondern sogar eine Pflicht zur Heimat erkennbar. Gleiches Gewicht habe das Recht auf Freizügigkeit, das man aber nur dann in Anspruch nehmen dürfe, wenn nach ernst- und gewissenhafter Prüfung die gerechten Gründe der Pflicht zur Heimat gegenüber prävalieren.

Außer den Heimatvertriebenen — das Recht auf die Heimat im Lichte dieser päpstlichen Ausführungen wird von Doskocil auf den Seiten 34—41 erwogen und gefestigt — finden in der Friedensenzyklika auch die politischen Flüchtlinge eine schützenswerte Stütze in ihrem nicht immer leichten Dasein. Das letzte Kapitel „Nationale Minderheiten" — sie werden ebenfalls in der Enzyklika bedacht — erscheint uns so gewichtig, von der Sache und von der Behandlung her, daß wir ihm bei anderer Gelegenheit eine eigene Analyse widmen wollen.

Im Anhang findet der Leser — und es ist nur zu wünschen, daß zu ihnen viele Politiker gehören — auch die „Feststellung der *AER/AWR* vom 21. Oktober 1961 zum Recht auf die Heimat als völkerrechtlichen Tatbestand", wozu noch der Kommentar von Th. Veiter empfohlen sei, und die „Feststellungen der Tagung der Völkerrechtswissenschaftler im Rahmen des Gesamtdeutschen Ausschusses des Bundes der Vertriebenen am 28. und 29. Oktober 1961 in Bonn".

Auch dem Verfasser und den hoffentlich zahlreichen Lesern gilt der Ausspruch des großen Rechtslehrers Rudolf von Ihering: „Das Verhalten eines Menschen oder Volkes angesichts einer Rechtskränkung ist der sicherste Prüfstein seines Charakters."

K. Braunstein

Walther Hubatsch, Bernhard Stasiewski, Reinhard Wittram, Ludwig Petry, Erich Keyser, **Deutsche Universitäten und Hochschulen im Osten.** (Wissenschaftliche Abhandlungen der Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Band 30, hrsg. im Auftrage des Ministerpräsidenten Dr. Franz Meyers von Staatssekretär Prof. Dr. Leo Brandt), 128 Seiten mit zahlr. Abb., Westdeutscher Verlag, Köln und Opladen 1964, kart. DM 14,—, Ln. DM 17,—.

In einer von der Senatskommission für das Studium des Deutschtums im Osten an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn im Wintersemester 1962/63 veranstalteten Vortragsreihe behandelten Walter Hubatsch die Albertus-Universität zu Königsberg i. Pr. (1544—1944), Bernhard Stasiewski die geistesgeschichtliche Stellung der Katholischen Akademie Braunsberg (1568—1945), Reinhard Wittram die Universität Dorpat im 19. Jahrhundert, Ludwig Petry das Geistesleben des Ostens im Spiegel der Breslauer Universitätsgeschichte und Erich Keyser die Technische Hochschule Danzig (1904—1945). Da es sich bei den Vortragenden sämtlich um Ordinarien handelt, die als Historiker mit der Geschichte, und ihrer Herkunft nach mit dem Lokalkolorit aus eigenem Erleben vertraut sind, entsteht vielfach ein bis in die geistigen Verästelungen und menschlichen Querverbindungen hinein eindrucksvolles Bild eines verlorenengegangenen geistigen Raumes, der mit seinen hohen Schulen eine gewaltige Ausstrahlungskraft zu den benachbarten Völkern hin besaß.

Das wird in besonderer Weise sichtbar, wenn der Königsberger Walther Hubatsch (jetzt Bonn) an der westlichsten Universität des ehemaligen Preußen die reiche Geschichte der Albertina zu Königsberg in den vier Jahrhunderten ihres ruhmreichen Bestehens aufleuchten

läßt. Was er von ihrem Ende und ihrem Weiterwirken sagt, gilt nicht nur für diese hohe Schule, an der Immanuel Kant lehrte und die in ihren Trümmern sein Sterbliches birgt: „Ermessen wir heute schon ganz diese Katastrophe und ihre Folgen? . . . Wir sind mit Hunderttausenden anderer noch bis zum Ende dieses Jahrhunderts Zeugen von dem Leben und Wirken der Königsberger Universität in ihrer Stadt, im Lande und über dieses hinaus . . . Noch ist uns die Freiheit der Lehre, der Forschung und der Veröffentlichung unserer Erkenntnisse gegeben; wir wollen uns dieses nicht selbstverständlichen Geschenkes dankbar bedienen. Denn auf unsere Tätigkeit wird nun alles ankommen. Entziehen wir uns aber dieser Aufgabe nicht, dann kann aus der Katastrophe ein neuer segensreicher Anfang erwachsen. Dann wird unsere Begegnung mit der Albertus-Universität und ihren Leistungen zu einem wahrhaften Fortschreiten."

Wie Hubatsch Königsberg, so ist Bernhard Stasiewski, jetzt ebenfalls Bonner Ordinarius, Braunsberg verbunden. Die Gründung dieses katholischen Geisteszentrums für das Ermland, für Ostpreußen und die Ostseelande bis nach Schweden und Finnland geht auf den großen Ermländer Bischof Stanislaus Hosius zurück, der als Kardinal und päpstlicher Legat auf dem Konzil von Trient eine hervorragende Rolle gespielt hat. Er gab seiner Gründung den weiten und durch die Berufung der Jesuiten noch besonders betonten Zuschnitt, geistige Rüstkammer des in bedrängter Lage nach der Reformation sich behauptenden Katholizismus zu sein. Die Aufhebung des Ordens, die napoleonischen Wirren und der Kulturkampf in Preußen im 19. Jahrhundert haben die hohe Schule mehrmals erschüttert, ihren Geist aber nicht zu brechen vermocht.

Das besonders wechselvolle Schicksal der 1802 auf dem durch Gustav Adolfs Stiftung von 1632 vorbereiteten Boden errichteten liv-est-kurländischen Universität Dorpat im 19. Jahrhundert entrollt Reinh. Wittram vor unseren Augen. In ihrem vornehmen, dem zänkischen Getriebe akademischen Lebens abholden Geist behäbiger Wohlanständigkeit spiegelt sie mehr reflektierend denn akzeptierend die Phasen einer Entwicklung wider, die den russischen Vielvölkerkoloß erschütterten und veränderten. Zu Anfang noch als Erbin der Ritterakademie ständisch bewußt und kulturell abendländisch-deutsch, wird sie seit dem letzten Drittel des 19. Jahrhunderts russifiziert. Auch Wittrams Vortrag endet mit einer Frage nach dem geistigen Erbe: „Es müßte gefragt werden, worin etwa auch das russifizierte Dorpat noch vermittelnd zwischen den Völkern gewirkt hat, ob nicht auch die russische Universität noch etwas vom Geist der deutschen Wissenschaft des 19. Jahrhunderts bewahrte."

Genau hundert Jahre früher als Dorpat erhielt Breslau seine Universität, erstaunlich spät allerdings für ein Land wie Schlesien, das seit Jahrhunderten seinen festen Platz im deutschen Geistesleben hatte. Von Kaiser Leopold I. 1702 „media inter arma" gestiftet, sollte die Geschichte der Leopoldina zunächst voller Wirrnisse sein, für die der unvollendet gebliebene Barockbau österreichischer Prägung geradezu symbolisch ist. Vierzig Jahre nach der Gründung kam sie mit dem Land an Preußen. Als 1773 die Gesellschaft Jesu, bisher an der Universität führend, aufgehoben wurde, erreichte Friedrich II. für den von ihm wegen seiner Schultätigkeit geschätzten Orden eine Sonderlösung für Preußen: als 1776 gegründete „Gesellschaft der Priester des königlichen Schuleninstitutes" konnten die Jesuiten ihre Lehrtätigkeit auch an der Breslauer Universität und in Braunsberg fortsetzen. Anders als dort aber hat die Ära Napoleons zwar die Epoche der katholischen Leopoldina beendet, dafür aber den Plänen für eine ganz moderne Universität nach dem Vorbilde der eben in Berlin entstandenen Raum gegeben. Die Neugründung von 1811 sollte denn auch durch mehr als 130 Jahre zu den großen und weithin gerühmten Universitäten werden. Die stattliche Reihe von Namen und Leistungen, die Ludwig Petry in seinem Vortrag aufzählen kann, gibt ein beredtes Zeugnis für Breslau als gewichtiges Zentrum deutschen Geisteslebens im Osten, und seine Ausstrahlung weit über den deutschen Siedlungsraum hinaus.

Der trefflich mit Bildmaterial ausgestattete Band sucht aus der Rückschau auf verlorene Stätten deutschen Geistes im Osten so etwas wie eine Summe der geistigen Existenz zu ziehen. Das Ergebnis muß allerdings unvollkommen bleiben und die Summe kann nicht stimmen, weil wichtige Stätten der Lehre und Forschung unbegreiflicherweise keine Beachtung fanden. Im Vorwort heißt es lakonisch: „Die deutschen Universitäten im ehemaligen österreichisch-ungarischen Staatsgebiet konnten in diesem Rahmen nicht berücksichtigt werden." Warum eigentlich nicht? Aber nicht nur sie fehlen in diesem Band, allen voran die alma mater Carolina zu Prag als die älteste Universität auf Reichsboden nördlich der Alpen, sondern auch die TH Breslau und das Johann-Gottfried-Herder-Institut in Riga fanden keine Würdigung. Daß für diese Enthaltsamkeit keine politischen Motive im Spiele waren, darf ohne weiteres angenommen werden. Aber bei der geistigen Repräsentanz der Deutschen im Osten, die dieser Band anstrebt, bedeutet sie einen sehr erheblichen Abstrich von der Substanz.

R. Mattausch

Gerhard Ritter, **Staatskunst und Kriegshandwerk. Das Problem des „Militarismus" in Deutschland.** 3. Band: **Die Tragödie der Staatskunst. Bethmann-Hollweg als Kriegskanzler (1914–1917).** 707 Seiten, R. Oldenbourg, München 1964, Ln. DM 48,–.

Das reiche Alterswerk des emeritierten Freiburger Historikers Gerhard Ritter entstand als Idee aus dem Zusammenklang der ihn durch sein langes Gelehrtenleben hindurch besonders fesselnden Problemen von Macht und Recht. Denn schon den jungen Reformationshistoriker beschäftigte die seltsame und gefährliche Antinomie der Macht. Sein Lutherbild gewann auch von dieser Problematik her neue Züge. Der Gelehrte auf der Höhe der Jahre und der Erfahrung, leidvoll erlebt, hat dem Mißbrauch der Macht, dem er sich mit der Überzeugungskraft seiner ganzen Persönlichkeit entgegenstellte, im Jahre 1940 unter dem damals notwendigen Tarntitel „Machtstaat und Utopie – Vom Streit um die Dämonie der Macht seit Machiavelli und Morus", nach 1945 erschienen als „Die Dämonie der Macht", eine Deutung entgegengestellt, deren Wurzeln gleichermaßen in Theologie und Geistesgeschichte zu suchen sind. Aus ihnen entsprang auch die breit ausladende Studie über das Problem des „Militarismus" in Deutschland und dem wohl ausgewogenen und akzentuierten Titel „Staatskunst und Kriegshandwerk". Im Jahre 1945 erschien der 1. Band (403 Seiten), der die altpreußische Tradition (1740–1890) behandelte, 1960 der 2. Band mit dem Untertitel „Die Hauptmächte Europas und das wilhelminische Reich" 1890–1914 (393 Seiten). Der nun vorliegende 3. Band, der nur die ersten drei Kriegsjahre und die Kanzlerschaft Bethmann Hollwegs umfaßt, ist auf ein Mehrfaches an Seitenzahl angeschwollen, dem auch das Mehrfache an Problemen gegenüber den beiden ersten Bänden entspricht – und ein Vielfaches an bedrängenden Fragen. Sie werden, wie immer, wenn Gerhard Ritter schrieb, ohne Weitschweifigkeit, mit geistiger Prägnanz und Klarheit der sprachlichen Diktion behandelt, so daß man stets das Bewußtsein hat, auf fester, durch Quellen belegbarer Basis zu stehen, konfrontiert mit einem wohl abgewogenen Urteil, fern von parteipolitischer oder weltanschaulicher Tendenz. Hier liegt zweifellos eine der besonders ins Gewicht fallenden positiven Seiten des Ritterschen Buches in seiner Kontroverse mit dem Hamburger Historiker Fritz Fischer über die deutsche Kriegszielpolitik („Griff nach der Weltmacht"), der den sonst immer als schwächlich abgetanen Kanzler Bethmann Hollweg gewissermaßen zu einem kleinen Hitler macht. Ritter setzt sich – außer im Vorwort – im Text nicht mit Fischer auseinander, sondern nur in den Anmerkungen, wo er allerdings gravierende Mängel der Quellenbehandlung, -bewertung und -zitierung nachweist. Fischer verfolgt ja mit seinem Buch ein im Wesentlichen anderes Ziel als Ritter. Daher sei auch auf die Kontroverse, die auf dem Berliner Historiker-Kongreß (7. bis 11. Oktober 1964) einen breiten Raum einnahm, nur verwiesen, aber nicht näher eingegangen.

Da Ritters 3. Band mit dem Sturz Bethmann Hollwegs abbricht, wird Endgültiges zu seiner Darstellung des Ersten Weltkrieges erst nach Erscheinen des 4. Bandes zu sagen sein. Denn in diesem werden zweifellos erst die zum Gesamtproblem des „Militarismus" in Deutschland gehörenden Fakten und Fragen sichtbar werden, weil erst der Sturz des Reichskanzlers den Kräften der OHL den Weg zur totalen Kriegführung freigab.

Diese waren an der Auslösung des Ersten Weltkrieges nicht entscheidend beteiligt. Ritter entwirft ein sehr genaues Bild jener unglückseligen Verquickung von Mißtrauen, Mißverständnissen und falschen Einschätzungen und Beurteilungen der entscheidenden Wochen des Jahres 1914, wie auch der Ereignisse, die bis 1916 zur allmählichen Zurückdrängung der Diplomatie und 1917 dann zur Tragödie der Staatskunst durch den Aufstieg der Obersten Heeresleitung zur politischen Hegemonie führten.

In diesem Zusammenhang sei auf den Mißerfolg des sogenannten Polenmanifestes verwiesen, gegen das die ostelbischen Junker sogleich scharf Front gemacht hatten. „Obwohl die Überstürzung des Polenmanifestes und danach die Verschleppung, ja Sabotage seiner Durchführung eindeutig dem Eigensinn Ludendorffs zur Last fiel, wurde der Mißerfolg des Versuchs zu einem der Kernstücke in den Anklagen militaristischer Gegner des „unfähigen" Kanzlers" (S. 284).

Ritters Stärke und Zuverlässigkeit liegt im gründlichen Quellenstudium und in der Auswertung neuen und zum Teil noch unveröffentlichten biographischen Materials. Möge dem greisen Gelehrten der Abschluß seines großen und um der Selbstbesinnung der Deutschen willen so außerordentlich notwendigen Werkes über das Problem des „Militarismus" in Deutschland gelingen!

R. Mattausch

Hans Kohn, **Von Machiavelli zu Nehru. Zur Problemgeschichte des Nationalismus.** (Herder-Bücherei, Bd. 185), Freiburg im Breisgau 1964, 186 S., Paperback DM 2,80.

Die neue Studie des in Wien geborenen Autors und hervorragenden Kenners des Phänomens Nationalismus liegt nun in handlicher und wohlfeiler Form als Übersetzung vor (Titel der Originalausgabe 1955: *Nationalism: Its Meaning and History*, Princeton/USA). Das Ziel ist die Beschreibung der verschiedenen historischen Erscheinungsformen des Nationalismus, wie Kohn ihn bereits vor zwanzig Jahren, noch wesentlich weiter ausholend und stärker fundiert als hier, in seinem Buch *Die Idee des Nationalismus. Ursprung und Geschichte bis zur Französischen Revolution* (Heidelberg 1950; Originalausgabe: *The Idea of Nationalism. A Study in its Origins and Background*, New York 1945) dargestellt hat. Die vorliegende Studie wirkt dagegen wie ein bewußt volkstümlich gehaltenes, allerdings thematisch bis in die unmittelbare Gegenwart weitergeführtes Exzerpt, dessen gedrängte Darstellung durch einen gleichlangen Anhang ausgesuchter Texte untermauert werden soll. Knapper als in seinem erwähnten Werk – und damit allerdings auch nicht frei von Vereinfachungen – werden Wesenszüge und historische Erscheinungen des Nationalismus aufgezeigt. Er sei aktiver Wille zur Einheit, „eine Geisteshaltung, die in der Lage ist, die Majorität eines Volkes zu begeistern, und den Anspruch erhebt, Geltung für alle seine Glieder zu besitzen. Sie besteht darauf, der Nationalstaat sei das zu erstrebende Ideal und die einzige legitime Form politischer Organisation; die Nationalität sei die Quelle jeglicher kulturschöpferischen Energie und Grundlage jeder gesunden Wirtschaftstätigkeit" (S. 15/16).

Drei immer wiederkehrende Wesenszüge des modernen Nationalismus stammten, so zeigt Kohn erneut auf, von den Juden: 1. die Vorstellung vom auserwählten Volk, 2. die Betonung des gemeinsamen Schatzes geschichtlicher Tradition und 3. der nationale Messianismus. Die Griechen dagegen entwickelten zwar auch ein „Bewußtsein kultureller und geistiger Überlegenheit über alle anderen Völker", aber darüber hinaus auch das „Konzept unbedingter

Treue der politischen Gemeinschaft, in ihrem Fall dem Stadtstaat, der polis, gegenüber" (S. 17/18). Erst im ungriechischen Traum vom Weltreich Alexanders d. Gr. und durch die Lehre der Stoa entwickelte sich ein Kosmopolitismus, der sich als universale Reichsidee der Römer auf das Heilige Römische Reich des Mittelalters vererbte, in dem christlicher Universalismus im Dualismus von weltlicher und geistlicher Gewalt, Kaiser und Papst, sichtbaren Ausdruck fand.

Trotz seines Sieges über das Kaisertum gelang dem Papsttum die Realisierung des e i n e n christlichen Imperiums nicht. Im Widerspruch dagegen und mehr noch auf der Suche nach neuen Quellen der Autorität und Interpretation gelangte die Menschheit in den beiden großen geistigen Revolutionen an der Wende vom Mittelalter zur Neuzeit, Renaissance und Reformation, zum vertieften Studium der antiken Schriftsteller und des Alten Testaments. Der Ruf des Florentiners Niccolò Machiavelli (1469—1527) „nach dem starken Mann, der Italien von den Barbaren befreien sollte" (S. 20), verhallte ungehört, weil ihm und seinem im „Il Principe" konzipierten säkularisierten Machtstaat der Sinn für Universalismus und Religion fehlte, aus dem jene Zeit der Wende immer noch lebte. Denn „zwischen Renaissance und Nationalismus besteht ebenso wenig ein direkter Zusammenhang wie zwischen Reformation und Nationalismus. Der Protestantismus war in seinen Ursprüngen eine genauso universalistische Bewegung wie der Katholizismus. Aber die Tatsache seiner Existenz zerstörte den religiösen Universalismus des christlichen Mittelalters. Sein Appell an das Gewissen des einzelnen förderte das Sektenwesen. Die Wichtigkeit, die dem Bibellesen beigelegt wurde und der Predigt als Kernstück des Gottesdienstes, stärkte die Muttersprachen. Die Übersetzung der Bibel verlieh den einzelnen Sprachen neue Würde . . ." (S. 20).

Während das Italien der Renaissance nur vereinzelte Stimmen des Nationalismus aufweist, zeigen sich seine Wesenszüge im England des 17. Jahrhunderts bereits deutlich ausgeprägt. „Unter puritanischem Einfluß erneuern sich die drei Hauptideen des jüdischen Nationalismus: das auserwählte Volk, der Bund mit Gott, messianistische Erwartung. So entstand der englische Nationalismus auf religiösem Untergrund, und er hat diesen Charakter bis heute bewahrt. Den bitteren Konflikt zwischen Patriotismus und religiösem Bekenntnis hat er nie erfahren. Gleichzeitig wurde der englische Nationalismus in bisher unbekanntem Maße identisch mit dem Konzept der individuellen Freiheit "(S. 22). Hier und im Frankreich des 18. Jahrhunderts erlebte der Nationalismus seine „libertäre" Anfangsphase und zugleich Ausgangsposition für einen Ausstrahlungsprozeß von elementarer Gewalt, zumal bereits in der Napoleonischen Ära die Anbetung der kollektiven Gewalt gewissermaßen als Vorgeschmack auf Imperialismus, Faschismus, Nationalsozialismus und marxistische Klassenkampfideologie sichtbar wurde. Einen breiten Raum nehmen die Nationalbewegungen Mittel- und Ostmitteleuropas im 19. Jahrhundert ein, mit denen sich Kohn seit mehr als drei Jahrzehnten beschäftigt hat; hier liegt auch das Schwergewicht dieser Studie.

Besonders wichtig erscheint Kohns Feststellung, daß die Entwicklung des modernen Nationalismus des 19. Jahrhunderts in der Verbindung von aufsteigendem Bürgertum und Ausbildung neuer Produktionsweisen beruht. Leider hat der Autor, mehr der Ideengeschichte verpflichtet, in diesem Band die Wechselwirkung beider Erscheinungen nicht weiter untersucht. Seine auf zehn Seiten zusammengedrängte Darstellung des weltweiten Nationalismus in Asien und Afrika bietet nicht mehr als skizzenhafte Andeutungen über Andersartigkeit und Wesen des nationalen Erwachens dieser unterschiedlichen Völker. Dem sich immer mehr verabsolutierenden Nationalismus wohnt bei aller historischen, lokalen und nationalen Verschiedenheit stets der „aktive Wille zur Einheit" inne.

R. Mattausch

Robert A. Kann, **Das Nationalitätenproblem der Habsburger Monarchie**, 2 Bde. Verlag Böhlau Graz—Köln, 928 Seiten, DM 73,—.

Seine 1950 unter dem Titel „The multinational Empire" erschienene Arbeit über das Nationalitätenproblem in der k. u. k. Monarchie legte Robert A. Kann jetzt im Böhlau Verlag, Graz—Köln, zweibändig in einer zweiten, erweiterten und neu bearbeiteten deutschen Auflage vor. Sie trägt den Titel „Das Nationalitätenproblem der Habsburgermonarchie"; zur näheren Bezeichnung wird hinzugefügt: „Geschichte und Ideengehalt der nationalen Bestrebungen vom Vormärz bis zur Auflösung des Reiches 1918." Damit schränkt er das materialmäßig sehr breite Thema zeitlich auf eine Spanne von siebzig Jahren ein.

Das Werk ist in den beiden Bänden systematisch gegliedert. Der erste mit dem Untertitel „Das Reich und die Völker" untersucht die Geschichte der einzelnen Völkerschaften in dem angegebenen Zeitraum und ihr Verhältnis zur Gesamtmonarchie. Dabei schenkt Kann vor allem der Entwicklung des Nationalismus bei Slawen und Ungarn sowie der Gesamtstaatsidee bei den deutschen Bewohnern der Doppelmonarchie seine besondere Aufmerksamkeit. Er sprengt dabei zuweilen den Rahmen der Darstellung und erweitert sie zu einer Ideengeschichte der Habsburgermonarchie. Besonders kommt dies im zweiten Band zum Tragen, in dem sich Kann unter dem Titel „Ideen und Pläne zur Reichsreform" an die einzelnen ideologisch geprägten bzw. politischen Strömungen in Österreich-Ungarn hält. Er stellt sie nach einer kurzen allgemeinen Skizzierung in ihren Hauptvertretern vor.

Kann versucht also nicht nur eine Darstellung des Nationalitätenproblems in der Habsburgermonarchie, sondern gibt vor allem auch eine Geschichte der Versuche, dies im Rahmen der Monarchie zu lösen. Er sieht seine Aufgabe immer verknüpft mit dem Auseinanderbrechen im Jahr 1918; daher steht auch das Ende der Donaumonarchie als Schluß seiner Arbeit, und zwar nicht in chronologischer Hinsicht, sondern auch als tragischer Höhepunkt, heraufbeschworen durch das Unvermögen eines Staates und seiner leitenden Männer, die Grundprobleme seiner Existenz zu lösen. Kann schließt jedoch nicht, ohne vorher nochmals das Pro und Contra der Monarchie abzuwägen, und in einem Brückenschlag zur Gegenwart weist er auf die heutige Bedeutung des Donauraumes hin. Er wendet sich gegen jene, die der Habsburgermonarchie nachtrauern, da eine Großmacht im Donauraum als Bollwerk gegen den Osten ihre Bedeutung verloren habe. Für uns und unsere Nachkommen soll das Schicksal Österreich-Ungarns den Weg zeigen. Kann führt in jedem der Bände einen umfangreichen Anmerkungsapparat an, der für jeden, der sich mit der Geschichte der k. u. k. Monarchie in diesem Zeitraum befaßt, eine Fundgrube ist. Leider sind die Anmerkungen nicht gerade übersichtlich am Ende eines Bandes untergebracht und nicht wie ansonsten in wissenschaftlichen Werken auf den einzelnen Seiten. Dieses in der deutschen Ausgabe übernommene amerikanische Anmerkungssystem erweist sich jedoch als unpraktisch, da beim Nachlesen ein beständiges und lästiges Umblättern notwendig ist.

Dem zweiten Band fügt Kann einen sehr umfangreichen Anhang an, der eine eingehende Bevölkerungsstatistik in Anlehnung an A. Fischels österreichisches Sprachenrecht, eine chronologische Tabelle der österreichischen Geschichte von 1848 bis 1918, einen Einblick in den nationalen Status des einzelnen Einwohners sowie eine Zusammensetzung des Beamtentums gibt. Eine gut gegliederte Auswahlbibliographie, die bis in die letzten Jahre reicht, und ein ausführliches Register schließen sich an.

In der vorliegenden Arbeit knüpft Kann an sein schon 1962 in deutscher Sprache erschienenes Buch über „Werden und Zerfall des Habsburgerreiches" (Graz—Wien—Köln) an und ergänzt es, indem er die dort schon aufgezeigte Problematik der Jahre von 1848 bis 1918 stärker beleuchtet und eine an den chronologischen Rahmen gebundene, mit Belegen reichlich ausgestattete Darstellung gibt. Positiv muß bei der neueren Arbeit gegenüber der älteren festgestellt werden, daß sich Kann von der in diesem Fall zwar naheliegenden, aber schließlich

doch unfruchtbaren Methode der politischen Wissenschaft, wie er sie in „Werden und Zerfall des Habsburgerreiches“ anwandte, löst und zu der historischen, die von den Quellen her argumentiert, gelangt. Während ihm bisher der Katalog fester Begriffe, die er zur Beschreibung des Nationalitätenproblems schuf, angekreidet wurde, muß jetzt festgestellt werden, daß er sich nicht nur hierin ausgezeichnet zu bewegen wußte, sondern daß er es ebenso versteht, das Problem mit den ihm eigenen und von ihm geprägten Begriffen darzustellen. Die Arbeit Kanns wird somit zu einem Standardwerk für das österreichisch-ungarische Nationalitätenproblem. Aber auch für die neuere Geschichte der Doppelmonarchie seit dem Dreißigjährigen Krieg läßt sich bei geschickter Benutzung des Registers aus dem Anmerkungsapparat mancher Hinweis herausholen. So sprengt das Werk die ihm gestellte Aufgabe und wird für jeden, der sich mit der Geschichte der Habsburgermonarchie beschäftigt, unerläßlich.

A. Ansorge, Mainz

Kurt Degen, **Die Bau- und Kunstdenkmäler des Landkreises Breslau.** Großformat mit 428 Seiten Text, 138 Figuren (meist Grundrisse) im Text, dazu 274 Abbildungen auf Kunstdrucktafeln und drei Karten, insgesamt 548 Seiten, Verlag Wolfgang Weidlich, Frankfurt a. Main, geb. DM 82,—.

Zu den Werken, die einen dauernden Wert behalten, gehören die großen Inventare der Bau- und Kunstdenkmäler. So werden für die drei Bände des 1930 bis 1934 erschienenen, insgesamt 729 Seiten zählenden Kunstdenkmäler-Inventars der Stadt Breslau jetzt 200,— DM bezahlt, falls man sie überhaupt einmal erhält. Dem Provinzialkonservator für Schlesien, Prof. Dr. Grundmann, war es seinerzeit gelungen, die Inventarisation einzelner schlesischer Kreise durchzuführen. Die des Landkreises Breslau ist 1936/37 erfolgt, und zwar durch den Kunsthistoriker Dr. Kurt Degen, dem für die Bauten und Grundrisse Dipl.-Architekt Viktor Werbik zur Seite stand, während Hunderte von Aufnahmen durch die Fotografinnen Marianne Kirchner und Renate Hesse gemacht worden sind. Der Krieg hatte die Drucklegung verhindert, aber das Manuskript samt den Fotos wurde gerettet und konnte 1965 herausgebracht werden. Es beschreibt also den Zustand um 1940. Den heutigen Zustand in Einzelheiten damit zu vergleichen und die Verluste durch die um die „Festung Breslau“ von Ende Januar bis Anfang Mai 1945 währenden Kämpfe festzustellen, war nicht möglich. Aber dank der Hilfe von Dr. Dieter Großmann und Dr. Wulf Schadendorf konnten die Ergebnisse der nach dem Kriege erschienenen polnischen Literatur in einem Nachtrag zusammengefaßt werden, so daß der heutige Forschungsstand erreicht ist. S. 388—390 sind die derzeitigen polnischen Ortsnamen angegeben und im Ortsnamen-Register S. 421—425 auch die im sogenannten Dritten Reich verfügten Namen. Es kann sich also jeder Leser zurechtfinden. Ein Register der Personennamen, die Bauherrn oder Grundbesitzer waren, sowie solche auf Inschriften und Wappen, desgleichen ein Verzeichnis der Künstler- und Handwerkernamen dient der Gesamtforschung.

Der Landkreis Breslau lag im wesentlichen südlich der Hauptstadt und zählte 1939 102 622 Einwohner in 180 Gemeinden, darunter die drei Städte Zobten, Kanth und Brockau. 59% gehörten der evangelischen Landeskirche und Freikirchen an, 38,6% der katholischen Kirche. Bei jeder der vielen Gemeinden sind die Entfernung nach Breslau, die Einwohnerzahl, die Straßenform und die ältesten geschichtlichen Nachrichten genannt, desgleichen Archivalien und Schrifttum. So ist das Werk allen, die aus dem Kreise Breslau stammen oder darin tätig waren, ein Heimatbuch im besten Sinne des Wortes, aber es sollte auch von denen benutzt werden, die einen Einblick in die Kunst eines schlesischen Landkreises gewinnen wollen. Jeder wird mit Freude und Staunen die 274 Abbildungen von Kirchen, Schlössern, Plastiken, Gemälden, Grabsteinen, kirchlichen Geräten und bürgerlichen Ausstattungsgegenständen durchgehen und zur Überzeugung gelangen, daß sich der Landkreis Breslau durchaus mit den

meisten Landkreisen West- und Süddeutschlands messen kann. Allerdings lag die Landeshauptstadt und Bischofsstadt nahe, und der Boden, vielfach Schwarzerde, war fruchtbar. Von besonderem Reiz, über alles Provinzielle hinaus, sind die Altertümer am Zobtenberge (718 m über dem Meere, 500 m über der ihn umgebenden Ebene), von dem Bischof Thietmar von Merseburg zum Jahre 1017 schreibt: „Er hatte wegen seiner Lage und Größe bei allen Einwohnern große Verehrung genossen, als das verruchte Heidentum dort noch herrschte.“ Ein Teil der in der Umgebung stehenden Figuren wie Bär, Pilz und Peterstein dürfte aus keltischer Zeit stammen, die sieben steinernen Löwen aus romanischer Zeit. Der Kreis birgt auch Schöpfungen international bekannter Künstler. Der Niederländer Adriaen de Vries schuf 1604 für Rothsürben den bronzenen Christus an der Geißelsäule, den gleichzeitigen Hochaltar Gerhard Heinrich von Amsterdam. Der Franzose Antoine Pesne malte das Bildnis eines Herrn von Seidlitz auf Schloß Pasterwitz, und Bilder des Schweizers Anton Graff, des Porträtisten der deutschen Klassik, hängen in den Schlössern Albrechtsdorf, Kapsdorf und Rosenthal-Mörschelwitz. Der aus Landeshut in Schlesien gebürtige, aber in Berlin tätige Carl Gotthard Langhans erbaute das Schloß Romberg. Christian Rauch formte die Büste des Königs Friedrich Wilhelms III. in Schloß Pasterwitz und Theodor von Gosen das Lützower Denkmal vor der Pfarrkirche zu Zobten. Eine Neuentdeckung war Michael Willmanns „Auffindung des heiligen Kreuzes durch Kaiserin Helena“ in der Kirche von Protsch-Weide. Aus Augsburg stammte der Stecher Martin Engelbrecht, von dem handkolorierte Kreuzwegstationen in Rothsürben erhalten blieben, während ein Fenster (um 1510/20) aus Groß-Tinz und eine Taufschale (um 1500) aus Fürstenau Nürnberger Herkunft sind. Ein Beichtstuhl für die evangelische Kirche zu Domslau ist 1721 hergestellt worden. Schosnitz besaß in seiner „heiligen Stiege“ in Prieborner Marmor von 1776 eine Nachbildung der ähnlichen Anlage in Rom. So bietet das Werk viel Interessantes.

Der Nichtfachmann ahnt kaum, wie viel Zeit, Geduld und Kenntnisse die Aufnahme eines einzigen Dorfes erfordert. Schon in jeder kleinen Kirche gehören zur Inventarisation außer dem Baukörper alle Altäre, Leuchter, Rauchfässer, Glocken, Grabsteine usw., soweit sie kunstgeschichtlich beachtlich sind. Oft führen nur archivalische Studien und Stilvergleiche zu einer Datierung. Auch die Drucklegung mit ihren zeitraubenden Korrekturen ist mühevoll. Nachdem das Ergebnis dieses Schaffens nun in einem hervorragend ausgestatteten Werk von bleibendem Wert festgehalten ist, darf man gewiß viele Käufer erwarten.

J. Gottschalk/Fulda

Ernst Scheyer, **Schlesische Malerei der Biedermeierzeit.** 363 Seiten mit 124 Abbildungen auf Kunstdruckpapier. Verlag Wolfgang Weidlich Frankfurt a. M. 1965, Ln. DM 38,—.

Unter „Biedermeier“ versteht man etwa die Zeit vom Wiener Kongreß 1815 bis zur Revolution von 1848. Ihr fehlen große Impulse, so daß man auch auf künstlerischem Gebiet nicht viel von ihr erwartet. Im Bereich der religiösen Kunst denkt man an die „Nazarener“, deren weiche und gefühlsbetonte Art dem modernen Menschen nicht zusagt. Um so größer ist das Erstaunen und die Freude über das vorliegende Werk. Es handelt sich nicht um ein schwer lesbares Fachbuch, sondern um den Wiederabdruck von 21 Aufsätzen des Verfassers, die in den Jahren 1929 bis 1932 und 1947 bis 1965 erschienen sind und in ihrer Gesamtheit einen guten Einblick in die Malerei jener Zeit durch Schlesier geben.

Die Leser unserer Zeitschrift werden sich vor allem für Carl Herrmann interessieren, der in Oppeln 1791 geboren wurde und in Breslau 1845 starb. Vom Oktober 1817 bis September 1819 arbeitete er in Rom und durfte Papst Pius VII. zeichnen. Später hat er für die katholische Kirche in Warmbrunn sieben große Bilder gemalt, für die Pfarrkirche von Koppitz das Altarbild mit dem Gekreuzigten, für Ziegenhals, Tillowitz und die Hauskapelle der Bischöfe

von Kulm usw. Gute Beziehungen verbanden ihn mit dem Hause der Grafen York von Wartenburg in Klein-Öls. Im Schloß Erdmannsdorf im Riesengebirge hing, von König Friedrich Wilhelm IV. in Auftrag gegeben, ein großes Bild mit der „Gründung des Klosters Trebnitz". Aus den genauen Tagebüchern Herrmanns erfahren wir viel über die Geselligkeitskultur auf schlesischen Schlössern, hier in Auswahl abgedruckt. Andere Themen lauten: August Kopisch; Carl Bach; Johann König und das schlesische Bürgerporträt; Joseph Raabe, der Maler Goethes; das schlesische Gesicht der Biedermeierzeit; Amand Zausig; Eichendorff und die bildenden Künste; Carl Schaeffer, ein Freund Eichendorffs; Franz Kugler, der Porträtist Eichendorffs; Schlesiens Land — Schlesiens Städte in Zeichnungen; schlesische Künstler; Christoph Nathe; Julius Hübner; Julius Scholtz; Carl Friedrich Lessing. Immer versteht es der Verfasser, spannend zu erzählen, so daß man jeden Beitrag geradezu genießt. 124 Abbildungen zeigen eindrucksvoll Land und Leute. Die Breslau-Besucher werden sich über A. Wölfls Sandinsel, Albrechtstraße mit St. Elisabeth, Kreuzkirche, Schuhbrücke mit den Türmen von St. Magdalenen freuen. Unter den Porträts ist auch das des Fürstbischofs Emanuel von Schimonsky abgebildet, das wir Adolf von Menzel verdanken, und das des Papstes Pius VII. von Herrmann. Das Buch ist nicht nur ein liebes Erinnerungsbuch für Schlesier, sondern wird allen etwas bedeuten, die Beschaulichkeit, Ruhe, Stille, edle Menschenbildnisse und romantische Landschaften lieben. Und das sind auch im Industriezeitalter noch sehr viele.

J. Gottschalk/Fulda

Eingesandte Schriften

Alfred Ancel, Wege zum Bruder (Werdende Welt — Analysen und Aspekte zur Orientierung der Christen, Band 3) Lahn-Verlag Limburg 1964, 368 Seiten.

Henri Bouillard, Logik des Glaubens (Quaestiones disputatae, Band 29) Verlag Herder Freiburg 1966, 8°, 136 Seiten, engl. brosch., 11,80 DM.

Dries van Coillie, Der begeisterte Selbstmord — Im Gefängnis unter Mao Tse-Tung (Herder Bücherei, Band 197,) Verlag Herder Freiburg 1965, 284 Seiten.

De Ecclesia — Beiträge zur Konstitution „Über die Kirche" des Zweiten Vatikanischen Konzils. Herausgegeben von G. Baraúna, Verlag Herder, Freiburg/Br. 2 Bände, 1966, 629 und 604 Seiten.

Josef Goldbrunner, Sprechzimmer und Beichtstuhl — Über Religion und Psychologie (Herder-Bücherei, Band 227) Verlag Herder Freiburg 1965, 284 Seiten.

Johannes XXIII., Geistliches Tagebuch und andere geistliche Schriften. Verlag Herder, Freiburg 1964, 8°, 480 Seiten, ein Titelbild, gebunden Leinen 26,80 DM.

Johannes XXIII. im Zeugnis seines Nachfolgers Paul VI. (Herder-Bücherei, Band 217) Verlag Herder, Freiburg 1965, 128 Seiten.

Paul Kluke, Selbstbestimmung — Vom Weg einer Idee durch die Geschichte (Die deutsche Frage in der Welt, Band 2) Verlag Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen und Zürich 1963, engl. brosch., 7,50 DM.

Johannes Madey, Laßt uns danksagen — Gebete aus den Eucharistiefeiern der Kirchen des Ostens (Veröffentlichungen der Stiftung Pro Oriente in Wien) Verlag Herder Freiburg 1965, 176 Seiten.

Th. Maertens — J. Frisque, Kommentar zum Meßbuch, Band I—IV, Verlag Herder, Freiburg 1965, 1966, 8°, 246, 264, 244, 230 Seiten, kartoniert, laminiert, Einzelpreis 14,80 DM, Subskriptionspreis 12,80 DM.

John Henry Newman, Summe christlichen Denkens — Auswahl und Einleitung von Walter Lipgens (Herder-Bücherei, Band 221) Verlag Herder Freiburg 1965, 218 Seiten, 2,80 DM.

Josef Maria Nielen, Christliche Gestalten, Verlag Herder Freiburg 1965, 8°, 336 Seiten, gebunden Leinen 28,— DM.

